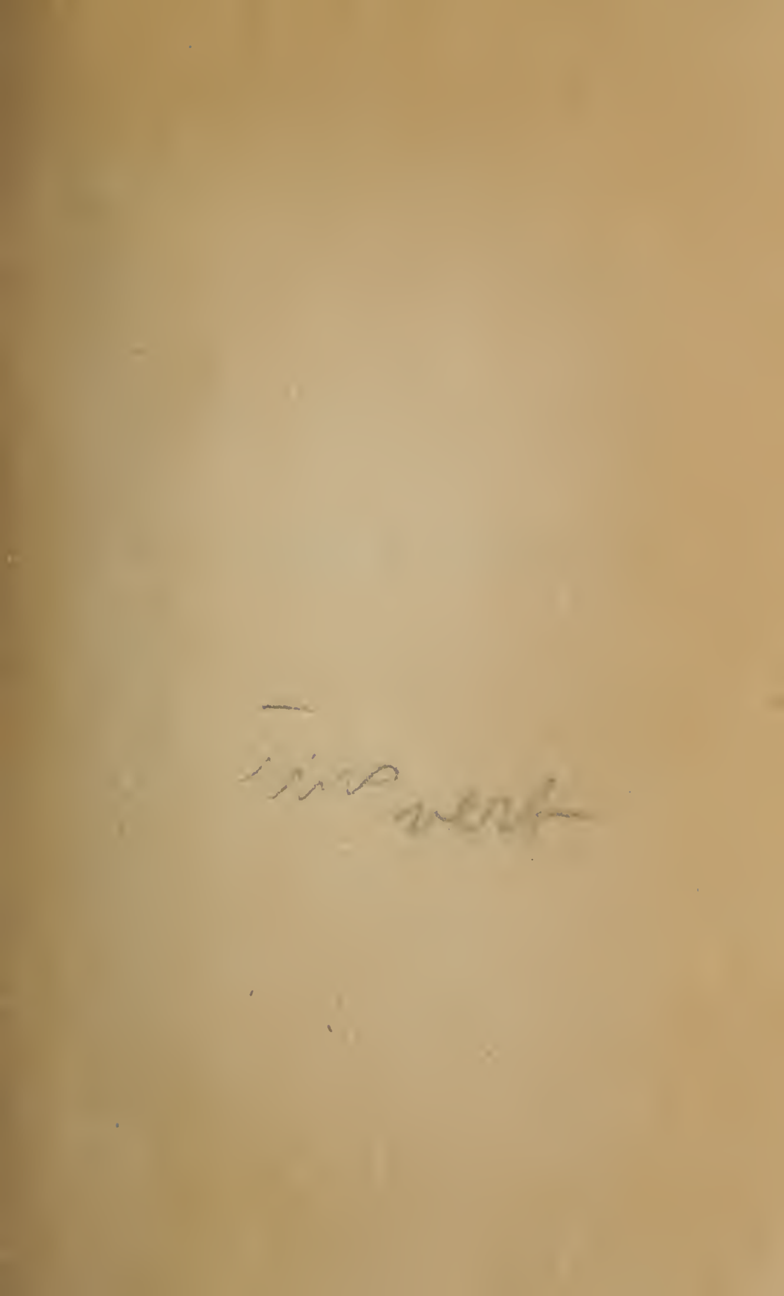




ABÉLARD

ABÉLARD

SA LUTTE AVEC SAINT BERNARD

SA DOCTRINE, SA MÉTHODE

PAR

L'abbé VACANDARD

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DEUXIÈME AUMONIER DU LYCÉE DE ROUEN

Scientia inflat,
Charitas vero ædificat
(SAINT PAUL.)

PARIS

MAISON JOUBY ET ROGER

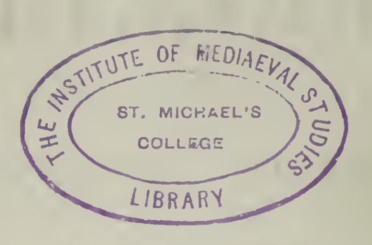
A. ROGER ET F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

7, rue des Grands-Augustins, 7.

—

1881


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

A la mémoire
de l'abbé Damase ***BOBÉE,***
Chanoine honoraire
de l'Église métropolitaine de Rouen,
Supérieur
du Collège ecclésiastique d'Aumale
1862-1870

PERMIS D'IMPRIMER

Rouen, le 21 juin 1881.

E. DELAHAYE.
Vic. gén.

PRÉFACE

C'est à un double titre qu'Abélard est resté célèbre dans l'histoire des Lettres. Sa vie privée a eu autant d'éclat et de retentissement que son enseignement public. Déjà même depuis longtemps, ses ouvrages philosophiques et théologiques paraissaient condamnés à l'oubli, et seule, par son charme décevant, sa légende romanesque maintenait encore autour de son nom l'admiration des poètes et des littérateurs (1). Quelques savants, il est vrai, lui consacraient dans

(1) La légende d'Héloïse et d'Abélard a toujours eu plus d'influence sur l'opinion publique que leur véritable histoire. Grâce à Jean de Meung, dans le roman de la Rose, à Villon, dans sa ballade, grâce à Pope et à son imitateur Colardeau, grâce aux infidèles traductions de Bussy-Rabutin et à la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau, les lettres d'Héloïse et d'Abélard ont toujours séduit et trompé l'imagination populaire. (Cf. *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*, trad. nouvelle par Gréard, Paris. Introd. pp. 1 et suiv.)

leurs consciencieuses études (1) une place digne de ses travaux; mais nul, à part Dom Gervaise (2), n'avait songé à justifier sa doctrine et à la venger des coups mortels qu'elle avait reçus au concile de Sens.

Lorsque Cousin parut, une destinée nouvelle s'ouvrit pour l'époux d'Héloïse. *Le premier en France...* le père de l'éclectisme tenta de relever la philosophie du passé en écrivant son histoire. Les ouvrages d'Abélard attirèrent particulièrement son attention; il en fit une édition nouvelle (3) et livra pour

(1) Qu'il nous suffise de citer ici d'Amboise, dans la préface de son édition des œuvres d'Abélard (Paris 1616); Noël Alexandre (*Histor. Eccles.* 1699, tom. VI, dissert. VII, pp. 787 et seq.); Dom Remy Ceillier (*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729, tom. 8, liv. XXII, pp. 350 et suiv.; tom. 9, liv. XXV, p. 22 et suiv.) Dom Clément (*Histoire Littéraire de la France*, tom. XII, p. 86. Paris, 1869.)

(2) Dom Gervaise a publié, en 1720, la *Vie de Pierre Abeillard, abbé de Saint-Gildas de Rhuys, et celle d'Héloïse son épouse* (2 vol. in-12.) C'est un panégyrique outré de la vie et de la doctrine d'Abélard.

(3) *Petri Abœlardi opera*, 2 vol. in-4. Paris, Durand, 1849. Nous citerons cette édition dans notre étude.

la première fois à l'impression le fameux Recueil de textes que son auteur avait intitulé *Sic et Non* (le Oui et le Non) (1).

Animé par cet exemple, Charles de Rémusat qui avait d'abord sacrifié à la légende en ébauchant un roman d'Abélard (2), entreprit, sur l'avis d'un homme grave (de Broglie, le père du duc actuel) (3), de faire une œuvre plus digne de son héros, de raconter sa vie et d'analyser ses écrits. Son travail, divisé en trois livres, a pour objet *la Vie, la Philosophie, la Théologie* d'Abélard. Dans la première et la troisième parties, les seules que nous ayons en vue, il révise le procès jugé à Sens, prend parti pour le théologien condamné, trouve ses accusateurs violents, déclare ses juges iniques, et essaie de réhabiliter sa doctrine en la rapprochant des principes qu'on est convenu d'appeler les idées modernes (4).

Or, ce jugement a paru à quelques criti-

(1) Ouvrag. inédits d'Abélard. Paris, 1836.

(2) Ce roman a paru depuis la mort de l'auteur.

(3) V. Ste-Beuve. *Causeries du Lundi.* tom. VI, édit. Garnier, p. 364.

(4) *Abélard,* par Charles de Rémusat. Paris, 1845.

ques inexact et entaché de partialité. L'abbé Johanny de Rochely en a entrepris une réfutation partielle (1). Édouard Bonnier l'a également rectifié sur plusieurs points (2).

Cependant les Allemands dirigeaient aussi leur attention sur le même sujet. Neander avait donné le branle à ce mouvement par son *Histoire de saint Bernard* (3). Bœhringer (4), Fr. Nitzsch (5) le suivirent, chacun avec ses vues particulières. Reuter étudia plus spécialement la théologie d'Abélard (6); enfin, tout récemment, un habile critique, M. Martin Deutsch (7), est parvenu à jeter une nouvelle lumière sur plusieurs circonstances jusqu'à présent mal connues du concile de Sens.

(1) *Saint Bernard, Abélard et le Rationalisme moderne*. Paris, 1867.

(2) *Abélard et saint Bernard*, par Édouard Bonnier. Paris, Douniol, 1862.

(3) *Der heilige Bernhard*, 3e Auflage. Gotha, 1865.

(4) *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, II, 2, 54 ff.

(5) Art. *Abælard* dans la revue *Realencycl. für protestant. Theologie*, 2e Aufl. I, 9.

(6) *Geschichte der relig. Aufklærung in Mittelalter*. Buch IV, I, 183 ff.

(7) *Die Synode von Sens und die Verurtheilung Abælards*, Berlin. 1880.

Le dernier mot sur cette question a-t-il donc été dit? Nous ne le pensons pas. Nous estimons que des travaux partiels, même dirigés avec le plus grand talent, tels que celui de M. Martin Deutsch, par exemple, ne sauraient jamais présenter qu'une idée incomplète et par suite inexacte de la lutte de saint Bernard et d'Abélard. Pour juger sainement l'œuvre du concile de Sens, il faut embrasser dans une vue d'ensemble et examiner dans les détails non seulement la conduite des deux illustres antagonistes, mais encore et surtout les questions de doctrine qui formaient l'objet du débat. Pour bien comprendre en particulier l'attitude d'Abélard, il faut chercher dans son éducation mal dirigée et son instruction hâtée l'explication de ses défaillances de caractère et de ses erreurs doctrinales.

C'est ce que nous avons entrepris de faire, même après le travail si estimé de Rémusat. Afin de traiter cette cause avec l'impartialité qui lui convient, nous avons soigneusement consulté les témoins à charge ou à décharge favorables à chacune des deux parties. Les œuvres d'Abélard et de saint

Bernard (1) forment naturellement les principales sources de nos informations; mais, en outre, nous avons puisé d'utiles renseignements dans les nombreux ouvrages historiques, critiques et théologiques dont on lira les noms au cours de cette étude. Nous ne mentionnerons spécialement ici que l'article si substantiel de Dom Clément dans l'*Histoire Littéraire de la France,* et les précieux travaux de Rémusat et de M. Martin Deutsch (2). Rémusat, malgré quelques erreurs d'appréciation, nous a été du plus grand secours. Comme il est, en France, le biographe le plus autorisé d'Abélard, nous n'avons pas hésité à lui emprunter, à quelques exceptions près, ses traductions et même ses citations résumées, quand elles nous paraissaient entièrement exactes.

Notre thèse est divisée en deux parties. La

(1) Nous citerons l'édition de Mabillon reproduite par Gaume, 4 vol. in-4. Paris, 1839.

(2) On peut voir en tête de l'ouvrage de Rémusat p. XIII à XXII, la liste des auteurs à consulter sur ce sujet. Ajoutez à cette liste les ouvrages que nous avons cités plus haut et une thèse de M. Combes : *De sancti Bernardi adversus Abœlardum contentione,* in-8, 100 p. Rennes, 1860.

première, consacrée au récit du duel théologique de saint Bernard et d'Abélard, expose l'*Occasion*, les *Incidents* et les *Conséquences* du concile de Sens. La seconde, purement critique et destinée à servir de pièce de conviction, est un examen détaillé de la *Doctrine* et de la *Méthode* théologique d'Abélard.

Tels sont le sujet, le but, les sources et le plan de notre travail. Puissent nos conclusions satisfaire tous nos lecteurs et ramener les esprits prévenus à une saine appréciation des actes du concile de Sens et des moyens employés par l'Église catholique pour défendre la cause de la raison et de la Foi! C'est l'unique fruit que nous désirions recueillir de notre peine.

PREMIÈRE PARTIE

I

OCCASION DU CONCILE DE SENS
ANTÉCÉDENTS D'ABÉLARD ET DE SAINT BERNARD

Lorsque saint Bernard et Abélard se rencontrèrent au concile de Sens (1141), pour livrer ce combat théologique dont le bruit a eu en notre siècle un écho si retentissant, ils étaient l'un et l'autre dans toute la force de l'âge et dans toute la maturité du génie. Saint Bernard avait cinquante ans, Abélard soixante. Il n'entre pas dans notre plan de raconter leur vie entière; qu'il nous suffise d'en indiquer les phases principales et les plus utiles à l'intelligence de notre récit.

Abélard est né à Pallet (1) près de Nantes en 1079. Il était de famille noble. Son père, qui avait un grade dans l'armée, s'appelait Bérenger; sa mère se nommait Lucie. Lui-même reçut au baptême le nom de Pierre. Abélard est un sobriquet dont on ne connaît pas bien l'origine et l'étymologie (2). A titre d'aîné de la famille, il aurait dû succéder à son père dans les honneurs et les périls de la carrière des armes; mais d'autres combats plus honorables et une autre gloire plus pacifique provoquèrent son amour-propre naissant. Il abandonna la cour de Mars pour se réfugier, comme il dit, dans le sein de Minerve, et voua dès lors à la philosophie un culte qui devait durer toute sa vie. A vingt ans, il avait parcouru le cercle des sciences profanes et se posait déjà en rival des professeurs les plus illustres.

Ce fut vers l'an 1100 qu'il arriva à Paris. Il avait visité la province, écouté les leçons de Roscelin (3)

(1) On trouve aussi Palet, Palais, Paletz, Palez. Le Pallet, *Palatium*, est situé à 19 ou 20 kilom. au sud-est de Nantes, sur la route de Cholet. Cf. Rémusat, ouv. cit., tom. Ier, p. 2.

(2) Cf. *Hist. Calamitatum.* — Ducange, au mot *Mathematica.* Rémusat, ouv. cit., tom. Ier, p. 13.

(3) Ouvr. inédits. *Dialectica*, p. 471. *Fuit autem, memini, « magistri nostri Roscellini » tam insana sententia*, etc. Cf. Rémusat, ouv. cit., pp. 7 et 8, et Cousin uv. cit. pp. xi. et suiv.

et s'était fait de ce philosophe, d'ailleurs condamnable et condamné pour hérésie, une opinion peu favorable, pour ne pas dire injuste (1). Qu'allait-il penser du chef des écoles de Paris, de Guillaume de Champeaux ? Il se plaça d'abord au rang de ses disciples et se montra très assidu à ses leçons. Cette attitude lui concilia naturellement la prédilection et les faveurs du maître. Mais ce rôle d'élève ne pouvait longtemps convenir à l'esprit aventureux et au caractère batailleur d'Abélard. Après un long silence il éleva la voix pour contredire Guillaume de Champeaux, et, comme ses contradictions ne demeurèrent pas sans succès, son orgueil s'enfla et lui montra dans un avenir prochain une victoire aisée et une supériorité incontestée sur tous les maîtres de la philosophie.

La dialectique était alors la philosophie proprement dite : « On entend généralement par la dialectique l'art de raisonner ou plutôt l'art de discuter. C'est en effet le sens original du mot. La dialectique, dont Zénon d'Élée fut, dit-on, l'in-

(1) Comme nous ne pouvons prouver toutes nos assertions au cours de notre récit, nous renvoyons le lecteur aux auteurs qui les ont le mieux discutées et établies. Touchant l'injustice et l'ingratitude d'Abélard à l'égard de Roscelin, voir Rémusat, ouv. cit., p. 8, note ; — et Bonnier, ouv. cit., p. 25.

venteur, n'était qu'un grand art de discussion. Mais Platon et son école lui donnèrent un sens plus général et plus étendu, elle devint la méthode même de la science ; et la science ne se borna plus à la réfutation, elle aborda directement les difficultés; elle aspira à la vérité en elle-même : elle tenta de pénétrer jusqu'aux essences, jusqu'aux principes des choses (1). »

Au temps d'Abélard, « on apprenait, sous le nom de cet art, une grande partie de ce que contient la logique d'Aristote, que l'on connaissait par les traductions incomplètes et surtout par l'intermédiaire de Porphyre et de Boèce. L'Introduction que le premier a jointe aux Catégories, c'est-à-dire aux Prolégomènes de la logique, faisait corps avec elle; on n'en séparait pas les versions et les commentaires du second..... En étudiant toutes ces choses, on trouvait chemin faisant de nombreuses questions qui permettaient de joindre l'exemple au précepte ; c'étaient des questions d'abord de logique, puis de physique, de métaphysique, de morale et souvent de théologie. Sur ces questions s'échauffaient les esprits, s'animaient les passions et brillaient ceux qui se livraient à

(1) *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hégel*, par Paul Janet, p. 41.

l'enseignement et à la dispute; sur ces questions se partageaient les professeurs, les lettrés, les écoles, et quelquefois l'Église et le public (1). »

La principale question qui préoccupait alors les esprits est connue dans l'histoire sous le nom de *question des universaux*. Porphyre l'avait posée dans son Isagogue et s'était déclaré impuissant à la résoudre (2). « Si nous considérons (3) les individus qui forment ensemble une espèce quelconque, nous remarquons que ces individus, tout en différant entre eux, ont

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. Ier, p. 5. Par l'*Eglise*, l'auteur ne saurait entendre ici que les clercs qui s'adonnaient à la philosophie. L'Eglise, considérée comme corps enseignant, ne peut se partager sur les questions qui sont de son domaine, et elle n'aborde les questions philosophiques que par le côté où elles touchent au dogme, c'est-à-dire au dépôt de la Tradition.

(2) « Je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence ; ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels; ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie : ce problème est trop difficile. » Voir le texte de Porphyre dans l'*Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, par Cousin, p. LXI ; et la traduction latine de Boèce, *ibidem*, p. LX.

(3) Nous citons ici l'abbé Michaud : *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*. In-12. Paris, Didier, sec. édit., p. 120.

cependant un élément qui leur est commun à tous et qui caractérise l'espèce; cet élément s'appelle l'universel. L'universel est donc une unité relative à plusieurs autres : *unum versus alia.* L'universel peut s'envisager, soit dans l'ordre grammatical, soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre ontologique : *in prædicando, in intelligendo, in essendo.* L'universel grammatical, c'est une unité propre à être attribuée verbalement à plusieurs choses d'une manière univoque et divisible : *unum aptum prædicari de multis univoce et divisim.* L'universel logique, c'est une unité propre à être conçue de plusieurs choses d'une manière univoque et divisible : *unum aptum concipi de multis univoce et divisim.* L'universel ontologique, c'est une unité propre à être essentiellement présente dans plusieurs choses d'une manière univoque et divisible : *unum aptum esse in multis univoce et divisim.*

« Or, l'universel n'est-il ontologique, c'est-à-dire réel, qu'en tant qu'il est grammatical ou en tant qu'il est logique, ou bien l'est-il encore au delà de l'ordre grammatical et de l'ordre logique? En d'autres termes, l'universel n'est-il réellement qu'un mot? S'il est plus qu'un mot, n'est-il réellement qu'un concept? S'il est plus qu'un mot et qu'un concept, qu'est-il,

et quelle est la mesure de sa réalité objective? Tel est le fameux problème des universaux. »

A ces trois questions, deux réponses avaient été données avant Abélard. Le *nominalisme* prétendait que l'individuel seul existe, que l'universel n'est qu'un mot, *flatus vocis,* qui ne répond à rien de réel. Le *réalisme,* au contraire, prétendait que l'universel est une réalité objective.

Abélard méprisait avec raison le nominalisme personnifié en Roscelin. Il attaqua violemment le réalisme dans la personne de Guillaume de Champeaux. De fait, Guillaume, au début de son enseignement, professait un réalisme exagéré ; les attaques d'Abélard servirent à le faire rentrer dans les limites d'une saine philosophie (1). Mais l'ivresse de la victoire avait troublé l'esprit du disciple, qui aspirait à dominer et à supplanter son maître. A l'encontre du réalisme même modéré, Abélard échafauda et soutint le système du *conceptualisme.* Il prétendait que l'universel n'est pas un vain mot, que c'est un être de raison, un concept de notre esprit, une abstraction, mais sans objet réel. Cette théorie n'a pu soutenir l'épreuve de la critique

(1) Cf. Cousin. *Fragments de philosophie du moyen-âge,* édit. 1865, pp. 135-137. Voir surtout Michaud, ouv. cit., livre 1er, chap. v tout entier.

moderne. Des philosophes autorisés, tels que Cousin, Rousselot, Rémusat, etc. (1), ont montré qu'il n'était qu'une forme nouvelle du nominalisme, et l'ont rejeté au même titre que celui-ci. Mais, à l'époque où il parut et sous la forme dont le revêtit la dialectique d'Abélard, il eut un véritable succès et il mit le comble à la gloire de son auteur. Dans son naïf orgueil, Abélard se prit dès lors à se considérer comme le plus grand génie de son siècle.

Tant de talent mis en lumière par tant de combats philosophiques et tant de triomphes (2),

(1) Cousin, *Philosophie Scolastique*, 4e édit., 1840, pp. 275 et suiv. — Rousselot, *Études sur la philosophie du moyen-âge.* — Rémusat, ouv. cit., 2e part. — Saint Thomas proposa une solution large et satisfaisante du fameux problème des universaux. Il admet en Dieu l'existence des idées archétypes de la création ; mais l'homme ne jouit pas d'une vision directe de ces archétypes. Ses connaissances se forment des images reçues par les sens et des perceptions abstraites qui s'en dégagent à la lumière de la raison. (*Summ. Theolog.*, p. 1. quest. art. III — opuscule de *Sensu respectu particularium et Intellectu respectu universalium.*)

(2) Dans son *Historia calamitatum*, Abélard garde le silence sur un fait qui paraît bien avéré et qui prouve qu'il n'était pas invincible. Il eut le dessous vis-à-vis d'un simple écolier, Gosvin, de Douai, plus tard abbé d'Anchin. Si l'on en croit l'auteur de la vie de saint Gosvin, dont rien ne fait suspecter la véracité, Gosvin, qui avait pour maître Joslen, chef d'une école opposée à celle d'Abélard, voulut provoquer celui-ci dans le

suffisait pour attirer sur une tête si jeune l'envie et la jalousie. Aux yeux d'Abélard, du moins, la rivalité se transforma en haine ; il accuse formellement Guillaume de Champeaux et ses disciples d'avoir suscité contre lui une sourde persécution. Il oublie seulement de nous dire si ses témérités n'étaient pas la principale cause du discrédit dans lequel il tomba tout à coup auprès de ses honorables contradicteurs. Le nouveau philosophe, en effet, se permit d'avancer et de soutenir opiniâtrement certaines propositions quelque peu offensantes pour des oreilles habituées au respect de la vérité. Ceux mêmes de ses adversaires qui reconnaissent et

cloître de Sainte-Geneviève, et malgré toutes les instances que l'on fit pour l'en détourner, il gravit la montagne classique accompagné de quelques condisciples, afin *d'aller, nouveau David, combattre le Goliath de la dialectique.* En voyant cet enfant qui osait ainsi l'interpeller, maître Pierre lui ordonna de se taire et de ne point troubler sa leçon. Mais plusieurs des auditeurs qui connaissaient le mérite de Gosvin, insistèrent pour qu'on lui donnât la parole. Il entama alors la discussion, suivit son adversaire dans tous les replis de la dialectique, parvint à le convaincre d'erreur, et *enlaça cet insaisissable Protée dans les indissolubles liens de la vérité.* Gosvin retourna victorieux dans l'école de son maître, où il fut accueilli par les plus vives acclamations. (*Vita S. Gosvini,* imprimée à Douai en 1620, et reproduite dans le *Recueil des Historiens de France,* tome XIV, p. 441, etc.)

louent sa science éprouvée et son éloquence sublime, lui reprochent déjà l'esprit de nouveauté et de singularité. « Il s'entendait mieux à chicaner, nous disent-ils, qu'à discuter sérieusement. La raillerie lui convenait mieux que la simple doctrine. Opiniâtre dans l'erreur, il ne se rendait jamais et n'acquiesçait pas à la vérité, si elle n'était de sa façon. Pour établir des opinions de son goût, il attaquait toutes les autres ; il se flattait de dire ce que jamais personne n'avait pensé avant lui ; et, en levant ainsi la main contre tous, il soulevait contre lui la main de tous. De là l'indignation qu'il souleva et l'opposition qu'il rencontra chez tous les esprits sages (1) ».

Prévenu par son amour-propre contre ses adversaires, Abélard considérait tout ce qu'ils faisaient pour l'arrêter dans la voie de ses imprudences comme une attaque personnelle et comme une offense grave. Plusieurs fois, pour faire échec à leur enseignement, il tenta d'établir

(1) Probatæ quidem scientiæ, sublimis eloquentiæ....... inauditarum erat inventor et assertor novitatum.... non disputator sed cavillator, plus joculator quam doctor...... quod pertinax esset in errore et quod, si secundum se non esset, nunquam acquiesceret veritati..... unde in odium venerat eorum qui sanius sapiebant. (Ex *Vita S. Gosvini*, lib. I, *Recueil des Historiens de France,* tom. XIV, pp. 442 et 443.)

à ses risques et périls une chaire de philosophie à Melun, à Corbeil, à Paris; mais quoique l'Université n'existât pas encore avec ses lois et ses statuts rigoureux, toujours on l'arrêta au nom d'une règle reconnue par les écoles du temps. « Pour enseigner publiquement il fallait, dit Troplong (1), obtenir la licence du maître des études ou scolastique appelé plus tard chancelier, ou bien être disciple d'un maître titulaire

(1) *Du pouvoir de l'État dans l'enseignement*, ch. x. — « Cette licence d'enseigner dont l'usage devint général au XII[e] siècle, devait être conférée gratuitement par l'écolâtre. Sur ce point l'Église montre une sévérité et une sollicitude remarquables. Dès que la nécessité d'un contrôle plus spécial que celui de l'évêque s'était fait sentir, l'Église l'avait établi dans l'intérêt des élèves et dans celui des études ; la Licence, nous en acquerrons bientôt la certitude, n'était, en effet, autre chose qu'un certificat de capacité et de moralité. » « Les grades universitaires n'existaient pas au XII[e] siècle; l'information faite par l'écolâtre était destinée à y suppléer. Du reste, aucun maître ne devait être écarté, s'il présentait des garanties suffisantes de savoir et d'honorabilité: tous les textes s'accordent sur ce point. » *La Licence d'enseigner*, par Georges Bourbon, *Revue des questions historiques*, X[e] année, 38[e] livraison, 1[er] avril 1876, pp. 528 et suiv. Cet auteur fait remarquer que la collation de la Licence était gratuite et il cite une remarquable lettre du pape Alexandre III, dénonçant aux évêques de France et flétrissant avec vigueur les abus en cette matière. (Loc. cit.) Cf. sur la Licence d'enseigner Léon Maître : *Les Écoles épiscopales et monastiques*. chap. VIII, pp. 96 et suiv.

et exercer le professorat sous sa direction. » Cette règle parut à Abélard une atteinte à sa liberté. Il la viola sans scrupule et parut braver l'école en ne reconnaissant d'autre maîtrise que celle que l'on tient de son génie et de son autorité. L'opposition qu'il souleva de toutes parts contre son usurpation, tout en le grandissant aux yeux de ses disciples et de ses admirateurs, lui apprit qu'ici-bas il faut toujours compter avec les lois et les coutumes lorsqu'elles n'imposent pas un joug insupportable et injuste. Henreux s'il eût su profiter de cette première leçon de l'expérience!

On se demande comment il n'obtint pas dès lors cette maîtrise qui lui était si nécessaire. A ne considérer que sa science et son talent de professeur, il est certain qu'il la méritait à tous égards. Il avait non seulement fermé le cercle de ses études philosophiques, il avait encore abordé et embrassé toutes les sciences connues de son temps, à part la théologie. Les contemporains ont dit que la science humaine n'avait plus de secrets pour lui (1). Mais ce qui tentait

(1) Une de ses épitaphes portait ces mots : *Cui soli patuit scibile quidquid erat.* On a dit aussi de lui : *Non homini sed scientiæ deest quod nescivit.* C'est un éloge quelque peu hyperbolique, dit avec raison Rémusat ; il ne connaissait ni l'Arithmétique ni le Droit. « Il ne connaissait

le jeune péripatéticien, ce n'était pas, comme on dirait aujourd'hui, une position sociale, c'était plutôt la gloire; c'était moins le triomphe après le combat que les périls et les ardeurs de la lutte. Une maîtrise eût eu pour lui peu de charmes, s'il eût dû lui sacrifier son indépendance, et sa passion de la discussion. On le vit bien au lendemain de la retraite de Guillaume de Champeaux et de son élévation au siège épiscopal de Châlons (1). Abélard, n'apercevant plus autour de lui

bien d'autre langue que le latin », il n'avait qu'une teinture du grec et ignorait absolument l'hébreu ; « mais son instruction littéraire était très étendue ; elle embrassait à peu près tous les auteurs de l'antiquité latine connus de son temps, et le nombre en était plus grand que l'on ne pense. Le XII[e] siècle était plus lettré que le XV[e] ne l'a laissé croire, et il n'est pas sûr que l'esprit humain ait tout gagné à cesser de se développer suivant la direction que le moyen-âge lui avait donnée, et à subir cette révolution qu'on appelle la Renaissance. » Rémusat, ouv. cit., tom 1[er], p. 30. — Cf. Sur l'étendue des connaissances d'Abélard, Cousin. *Introd. aux ouv. inédits d'Abélard*, pp. 53 et suiv.

(1) Abélard a été injuste à l'égard de Guillaume comme il le fut à l'égard de tous ses adversaires. « Pourquoi faut-il, dit M. Bonnier (ouv. cit. p. 25), qu'Abélard se soit assez peu respecté lui-même pour insulter Guillaume de Champeaux dans sa retraite, et pour insinuer que son ancien maître ne s'était fait moine qu'afin d'arriver plus facilement, en affectant la sainteté, aux honneurs de l'épiscopat : *ea, ut referebant, intentione ut, quo religiosior crederetur, ad majorem prœlationis*

d'adversaires dignes de ses coups, choisit un autre terrain où son infériorité rendit nécessairement égales, au moins pour quelque temps, entre ses professeurs et lui, les chances des combats de la parole. C'était presque se montrer généreux; maître dans la dialectique, il se fit disciple dans la théologie. A cette date commence une nouvelle phase de sa vie.

De toutes les écoles de théologie, la plus célèbre était alors celle de Laon, dirigée par un ancien disciple d'Anselme du Bec, nommé lui-même Anselme. Attiré par la réputation et l'autorité de ce professeur, Abélard quitta Paris pour aller suivre ses leçons; mais il éprouva, en l'entendant, une cruelle déception. Il avait espéré trouver dans le maître le plus illustre de la science sacrée un génie incomparable, ou du moins une méthode nouvelle. Anselme de Laon ne possédait ni l'un ni l'autre. Sa manière d'enseigner était simple. C'était un commentaire suivi et presque interlinéaire du texte de l'Écriture, et, si l'on en croit Abélard, il devait

gradum promoveretur (*Hist. calam.*) Le fait que Guillaume de Champeaux refusa trois fois l'épiscopat avant d'occuper le siège de Châlons-sur-Marne et l'amitié qui l'unit à saint Bernard réfutent suffisamment ce que Cousin appelle avec beaucoup de raison les *commérages* de l'*Historia calamitatum.* » Cf. à ce sujet, l'abbé Michaud, ouv. cit., pp. 409 et suiv.

son nom plus encore à la routine qu'à l'intelligence et à la mémoire (1). Le portrait qu'il nous en a laissé ne fait guère honneur à l'original (2). « C'était un vieillard disert, mais dont l'esprit manquait de netteté et de décision. Qui l'abordait incertain sur un point douteux, le quittait plus incertain encore. Admirable pour de simples auditeurs, il était nul en présence d'un adversaire. Il avait une merveilleuse abondance de langage, mais sous ses belles paroles le sens était pauvre et vide de raison. De loin, c'était un bel arbre chargé de feuilles ; de près il était sans fruit ou ne portait que la figure aride de l'arbre que le Christ a maudit. Quand il allumait son feu, il faisait de la fumée mais point de lumière. »

(1) Cui magis longœvus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. (*Hist. calamitat.*)

(2) Il ne fait pas non plus honneur au caractère du peintre. Abélard s'est vraiment trop complu à rabaisser toutes les grandes réputations de son temps. « On ne peut contenir son indignation, dit un critique, en voyant traiter ainsi un homme (Anselme de Laon) qui pendant quarante ans qu'il professa la théologie, fut regardé comme la lumière de l'Église latine, que l'on appelait le docteur des docteurs, et à l'école duquel se formèrent de grands théologiens, de savants et pieux prélats qui illustrèrent non seulement la France, mais l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie. » Duboulay. *Hist. de l'Université de Paris*, tom. I[er], p. 125.

On devine qu'Abélard ne fut pas longtemps captivé par cette éloquence, selon lui, plus sonore que solide. Il demeura quelques jours « oisif à l'ombre de ce nouveau maître, » puis, cédant au dédain que lui inspirait son enseignement il prit le parti d'étudier seul la théologie. Il se retira dans sa demeure et se contenta de conférer quelquefois avec les autres disciples d'Anselme, plus disposés que lui à l'admiration.

Alors se passa une scène qui caractérise parfaitement le tour d'esprit d'Abélard et qui, selon nous, donne la clef de toute sa vie, de ses travaux et de sa méthode théologique. Comme lui-même l'a racontée avec détails et avec une sorte de complaisance, nous lui laissons la parole : « Un jour, dit-il, après une séance de controverse, il arriva que nous devisions entre élèves, et l'un d'eux m'ayant demandé insidieusement ce que je pensais de la lecture des Livres saints, moi qui n'avais encore étudié que les sciences profanes, *qui nondum nisi in physicis studueram,* je répondis que c'était la plus salutaire des lectures, puisqu'elle nous instruit du salut de notre âme ; mais que j'étais extrêmement étonné de voir que des gens lettrés ne se contentassent point, pour expliquer la Bible, du texte même de la Bible, et qu'ils eussent encore besoin d'un autre secours. Le rire fut presque général. On

me demanda si je me sentais la force et la hardiesse d'entreprendre une pareille tâche. Je répondis que j'étais prêt, s'ils voulaient, à en faire l'épreuve. S'écriant alors et riant de plus belle : Certes, dirent-ils, nous y consentons de grand cœur. — Eh bien, dis-je à mon tour, qu'on cherche et qu'on me donne un passage difficile de l'Écriture avec un seul glossateur, et je soutiendrai le défi. Ils s'accordèrent tous à choisir l'obscure prophétie d'Ézéchiel. Prenant donc le livre, je les invitai aussitôt à venir entendre dès le lendemain mon commentaire. Alors, prodiguant les conseils à un homme qui n'en voulait point, ils me disaient que l'entreprise était grave et qu'il ne fallait pas l'aborder précipitamment, que je devais prendre mon temps et méditer mon interprétation à loisir. Je répondis fièrement que d'habitude je ne procédais pas par la longueur du travail (1), mais par la vertu de mon esprit; et

(1) *Respondi non esse meæ consuetudinis per usum proficere sed per ingenium.* (*Hist. calamit.*) — Nous avons adopté la version de M. Oddoul qui donne à la phrase un sens clair. Rémusat traduit : « Ce n'est pas ma coutume de suivre l'usage, mais d'obéir à mon esprit. » Mais *usage* ici ne répond à rien. Peut-être faudrait-il voir dans le mot « *usum* » une allusion et une raillerie à l'adresse d'Anselme qui procédait par routine; « *cui magis longævus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat.* » (Ibidem.)

j'ajoutai ou que je retirerais ma parole ou qu'ils viendraient entendre mon explication le lendemain même. Il faut avouer que ma première leçon réunit peu d'auditeurs ; car il paraissait ridicule à tout le monde de voir un jeune homme qui, pour ainsi dire, n'avait jamais ouvert les Livres saints, se mesurer avec eux si témérairement. Cependant, tous ceux qui m'entendirent furent si charmés de cette première séance, qu'ils la prônèrent dans les termes les plus pompeux et me pressèrent de donner suite à mon commentaire, en suivant la même méthode. L'affaire fit du bruit. Ceux qui n'avaient point assisté à la première leçon accoururent en foule à la seconde et à la troisième, et tous se montrèrent également empressés de transcrire mes explications, à commencer par celles de la première séance (1). »

On voit percer dans ce récit le procédé qu'Abélard emploiera plus tard dans l'étude et dans l'enseignement de la théologie. C'est une science qu'il veut prendre d'assaut avec l'arme de la dialectique. Cette tactique le perdra. « La théologie, a dit un critique (2), n'est pas le fait des esprits primesautiers. » Elle exige du travail et une marche prudente. Prétendre l'enseigner

(1) *Historia calamit.*
(2) Bornier, ouv. cit., p. 46.

sans l'avoir apprise, c'est témoigner qu'on n'en soupçonne pas les difficultés, ou se prévaloir témérairement du miracle de la science infuse.

Par son imprudent essai, Abélard se préparait pour l'avenir de cruelles déceptions. Son triomphe, pour avoir été éclatant, n'en fut pas moins fatal à son repos. Le premier fruit qu'il en recueillit fut la jalousie de ses condisciples, de ceux au moins qui formaient comme la cour du vénérable Anselme. A leur instigation, le titulaire de l'école lui interdit de continuer son commentaire, à cause de son inexpérience dans les matières théologiques. Abélard estime que cette raison n'était qu'un prétexte inventé pour couvrir l'esprit de vengeance et d'envie qui animait Anselme et ses élèves, particulièrement Lotulphe et Albéric de Reims. Cependant il est incontestable que le professeur n'agissait ici qu'en vertu de son droit de maîtrise, et qu'il n'avait que ce moyen de dégager sa responsabilité en présence des témérités inévitables ou probables du philosophe improvisé théologien.

Irrité de cette malveillance, Abélard retourna à Paris où il continua et acheva ses commentaires d'Ézéchiel. Intronisé dans la principale chaire qui pouvait être l'unique objet de son ambition, il trouva le moyen de donner carrière à son génie et de faire briller sa vaste érudition.

Bientôt son nom retentit d'un bout de l'Europe civilisée à l'autre. Des lieux les plus éloignés, de la Normandie, de la Bretagne, de l'Angleterre, du pays des Suèves et des Teutons, on accourait pour l'entendre. Rome même lui envoya des auditeurs. On compta autour de sa chaire jusqu'à cinq mille étudiants, et comme l'enseignement n'était pas gratuit, la richesse du professeur égala sa renommée et le profit alla de pair avec la gloire (1).

Parvenu à ce faîte de grandeur, il semble qu'il ne restait plus à Abélard qu'à jouir de son indépendance et de ses triomphes si chèrement acquis. Mais sa vie fut alors traversée par une crise terrible. On sait le châtiment que saint Paul a dénoncé et prédit à la science superbe : « Ils se sont égarés dans leurs pensées et Dieu les a livrés au sens réprouvé (2). » Abélard nous a raconté lui-même comment ce châtiment l'atteignit dans son orgueil (3).

(1) Scolæ nostræ vehementer multiplicatæ quanta mihi de pecunia lucra, quantam gloriam compararent, etc. (*Hist. calamit.*) Cf. Epist. *Fulconis de Diogillo ad Abæl.*

(2) Epist. ad Rom., cap. I, vv. 21 et 28.

(3) Notre cadre ne nous permet pas de rapporter ici cette partie de la vie d'Abélard. Nous ferons seulement deux remarques que nous croyons importantes. L'une porte sur la gravité de la faute d'Abélard et d'Héloïse, l'autre sur la sincérité de leur conversion. 1° On ne

Ses rapports avec Héloïse sont bien connus; l'histoire de leurs coupables amours, de leur mariage et de leur entrée dans le cloître a été maintes fois racontée. Nous les retrouvons en l'an 1118, l'un chez les moines de Saint-Denis, l'autre chez les religieuses d'Argenteuil. Héloïse, en faisant profession de la vie monastique, avait cédé aux exigences de son époux et avait

peut nier que les passions de la chair n'aient été pour Abélard le châtiment de son orgueil. Son témoignage à cet égard nous suffit : *Cum jam me solum in mundo philosophum superesse æstimarem, frena libidini cæpi laxare, qui antea vixeram continentissime.* (*Hist. calamit.*) De là, sa conduite peu délicate à l'égard de Fulbert et de sa nièce. De là, les désordres plus graves qui lui ont été reprochés par l'un de ses amis Foulques de Deuil. On ne peut nier non plus que l'amour d'Héloïse pour Abélard n'ait eu quelque chose de sensuel, même dans les souvenirs qui la suivirent à Argenteuil et au Paraclet. (Voir à ce sujet les preuves dans leurs lettres mêmes. Cf. Bayle, art. *Abélard, Héloïse, Foulques.*) Mais, 2° d'autre part, la conduite d'Abélard vis-à-vis d'Héloïse après leur mariage et leur séparation, nous paraît à l'abri de tout reproche ; et si Héloïse a conservé pendant plusieurs années dans le cloître un amour excessif pour son époux, cet excès devait tomber sous la correction douce et forte, sous les avis fraternels et paternels d'Abélard devenu son directeur. (Voir également leurs Lettres, et la belle Préface de M. Oddoul (ouv. cit.), qui venge Abélard de l'accusation d'égoïsme et de dureté et nous montre l'amour d'Héloïse se transfigurant peu à peu sous la direction habile et touchante de son époux.)

accompli son sacrifice avec toute l'apparence de la spontanéité, *ad imperium nostrum sponte velata* (1). L'obéissance lui tint d'abord lieu de vocation ; mais, malgré la violence des passions qui soulevèrent longtemps encore dans sa chair de violentes tempêtes, elle demeura fidèle aux engagements qu'elle contracta. Pour la récompenser de sa générosité, Dieu corrigea plus tard ce que son amour conjugal avait d'excessif et, en le surnaturalisant, il y greffa un autre amour plus céleste et plus pur qui éleva son cœur à la hauteur de sa mission et de ses fonctions nouvelles. Héloïse, religieuse à Argenteuil, puis, comme nous le verrons, supérieure du Paraclet, devint l'objet de l'admiration de tous les hommes célèbres de son temps. « Les évêques la chérissaient comme leur fille, les abbés comme leur sœur, les laïques comme leur mère ; et tous louaient également sa fervente piété, sa sagesse et son incomparable douceur en toutes choses (2). »

(1) *Hist. calamit.*

(2) *Hist. calamit.* Ce portrait qu'Abélard nous trace de l'abbesse son épouse ne répond pas aux sentiments intérieurs d'Héloïse. Au temps où il écrivit ces lignes, la passion régnait encore dans son cœur. C'est elle-même qui nous l'affirme. Mais la tempête devait bientôt s'apaiser et faire place au calme et à la sérénité. Alors Héloïse mérita pleinement l'estime que le clergé lui témoigna.

Après de longs combats, elle avait enfin trouvé le repos dans le cloître. Mais son époux ne goûta pas le même bonheur. Abélard n'était guère préparé à la vie solitaire. Le génie, un génie inquiet, ardent à la lutte, indocile aux leçons du malheur, fermentait en lui. Si le foyer de la concupiscence était éteint dans ses sens, le foyer de l'orgueil, de son propre aveu, le consumait toujours. Pour l'éteindre, de nouvelles épreuves étaient nécessaires. Dieu, dans ses miséricordieux desseins, les lui ménagea. Elles formèrent comme le tissu d'une nouvelle période de sa vie.

L'illustre professeur avait cru sa carrière littéraire à jamais brisée par le châtiment criminel que lui avait infligé la haine vengeresse du chanoine Fulbert (1). Mais ses disciples vinrent bientôt en grand nombre frapper à la porte de sa cellule de Saint-Denis pour le prier de reprendre ses leçons de philosophie et de théologie. On lui représenta qu'il devait désormais consacrer au service de l'Église les talents qu'il avait jusque-là dépensés pour des intérêts tout profanes ; on lui fit reconnaître dans le coup qui l'avait frappé un dessein de la Providence qui voulait faire de lui un philosophe de Dieu plus encore qu'un philosophe du monde.

(1) *Hist. calamit.*

Le souvenir d'Origène se présenta alors à son esprit. Faire de la philosophie une amorce pour l'étude de la théologie et introduire définitivement dans la science sacrée la méthode dialectique, c'était un rôle bien capable de tenter la hardiesse du génie d'Abélard. Pressé par les sollicitations incessantes des écoliers, et cédant d'ailleurs à l'intervention intéressée de l'abbé et des moines de son couvent qui trouvaient en lui un censeur trop rigide de leur conduite, il se décida à reprendre les fonctions professorales dans un prieuré de la Champagne.

Le caractère mixte de son enseignement, en excitant la curiosité publique, multiplia en peu de temps le nombre d'abord restreint de ses auditeurs. Il obtint dans la province le succès qu'il avait eu à Paris. Trois mille élèves se suspendirent à ses lèvres. Mais bientôt ces nouveaux succès réveillèrent la jalousie de ses rivaux et l'attention du clergé. On renouvela les accusations qu'on avait déjà formulées contre lui ; on le blâma de se livrer à l'étude des lettres profanes, ce qui était contraire au but de la profession monastique, et de monter dans la chaire de l'enseignement sans l'attache d'un maître en théologie.

Le dernier de ces griefs n'était pas le plus

grave : nous l'avons déjà examiné plus haut (1). Ce qui constituait le vrai péril d'Abélard, c'était ce que ses ennemis appelaient la profanation de théologie et de la vocation religieuse, c'est-à-dire sa nouvelle méthode d'enseignement. Sans doute, on ne peut méconnaître la grandeur d'une entreprise qui avait pour but de montrer l'accord de la philosophie et de la théologie, de la science profane des païens et de la science sacrée des chrétiens, de relier, dans une synthèse capable de satisfaire la raison la plus sévère, les théories de Platon et d'Aristote et la sublime doctrine des Apôtres et des Pères. L'immense succès de l'enseignement d'Abélard prouve qu'il correspondait à un besoin de son

(1) On s'est demandé ce que pouvaient signifier ici les mots : *sine magistro*. Abélard avait déjà occupé la principale chaire de Paris, celle de l'école épiscopale, et, à proprement parler, de la théologale avec l'approbation de tous les ordres ; comment prétendre après cela qu'enseignant alors dans une campagne, il avait besoin d'être présidé par un maître et ne pouvait donner des leçons qu'en second ? « Il paraît, dit Paulin Paris après Dom Rivet (*Hist. Littér.* tom. XII, p. 93) que le sens du reproche qu'on lui faisait d'enseigner sans maître était de donner des leçons de théologie sans avoir obtenu la permission requise pour enseigner dans les écoles particulières, permission qu'accordaient les scolastiques des écoles épiscopales. »

époque, et l'admiration que nombre d'esprits sérieux professent encore aujourd'hui pour son essai, témoigne de la persistance de ce besoin. Mais notre théologien improvisé n'était pas à la hauteur d'une pareille tâche. La vraie science des principes théologiques lui fit toujours défaut.

Cependant admirons les effets de la présomption. Abélard ne soupçonne même pas les dangers qu'il rencontrera dans la voie où il s'engage à la suite d'Origène, le plus grand, selon lui, des philosophes chrétiens. Il nous expose lui-même le but et le plan de son œuvre avec le ton d'assurance qui lui est habituel. « Il arriva, dit-il, que je m'appliquai d'abord à discuter le principe fondamental de notre foi par les principes de la raison humaine, et que je composai sur l'Unité et la Trinité en Dieu un traité à l'usage de mes disciples, qui demandaient sur ce sujet des raisonnements humains et philosophiques et auxquels il fallait des démonstrations plutôt que des affirmations. Ils disaient qu'il est inutile de parler pour n'être pas compris, qu'on ne peut croire que ce que l'on comprend, *nec credi posse aliquid, nisi primitus intellectum*, et qu'il est ridicule de voir un homme prêcher aux autres ce que ni lui ni ceux qu'il veut instruire ne peuvent comprendre. Le Seigneur lui-même ne se plaignait-il pas que des

aveugles conduisissent des aveugles ? On vit ce traité, on le lut, et tout le monde en fut content, parce qu'il paraissait satisfaire à toutes les questions de la matière, et comme ces questions semblaient d'une difficulté transcendante, plus elles présentaient de gravité, plus on admira la subtilité de leur solution (1) ».

A ce sujet, un grand orage s'éleva sur la tête d'Abélard. Ses adversaires attaquèrent vivement sa doctrine et sa méthode, et enveloppèrent l'une et l'autre dans une même réprobation. Pour défendre la dernière, qui lui était la plus chère, Abélard prend un ton d'amertume et de triomphe. Il publie ou laisse courir une apologie (2), ou plutôt une invective, contre ces ignorants en dialectique qui prenaient, disait-il, ses dogmes pour des sophismes. « Mais, quoi ! n'était-ce pas toujours la fable si connue du renard dédaignant les cerises qu'il ne pouvait atteindre ? Ainsi quelques docteurs de ce temps, parce qu'ils ne sauraient atteindre à la dialectique, l'appellent une déception ; ce qu'ils ne peuvent comprendre est sottise ; ce qui les passe est un délire. Ils s'appuient, s'il faut les en

(1) *Hist. Calam.*

(2) Du moins, dit Rémusat, (ouv. cit. tom. Ier, p. 78) on peut présumer qu'elle date de cette époque : *Invectiva in quemdam ignarum Dialectices.*

croire, sur les Livres saints ; mais que de saints docteurs la recommandent, cette science qu'ils insultent ! On peut leur montrer des citations des Pères qui jugent la dialectique nécessaire pour comprendre, pour expliquer, pour défendre l'Écriture. Saint Augustin, saint Jérôme même lui donnent à résoudre les difficultés de la Foi. Qu'est-ce que les hérétiques, sinon des sophistes, et comment confondrons-nous les sophistes, si ce n'est en nous montrant dialecticiens ? Soyons dialecticiens, et nous nous montrerons, en proportion, disciples fidèles du Christ. Quel est le nom que lui donne l'Évangile ? N'est-ce pas celui de la Raison, du Verbe incarné, de cette Lumière qui luit dans les ténèbres, de ce Principe enfin dont le nom grec est l'origine du nom de la Logique ? Si le Christ est si souvent appelé *Sophia* ou la sagesse, s'il est le *Logos* ou le Verbe dont parlent Platon et saint Jean, les amis de la sagesse ou les philosophes, les disciples du Verbe ou les Logiciens ne sont que les chrétiens les plus fervents. Ne semblent-ils pas précisément chercher et invoquer ces dons que le Saint-Esprit transmettait en langues de feu, la parole, l'intelligence et l'amour ? Enfin Notre-Seigneur lui-même, pour convaincre les Juifs, n'a pas dédaigné l'arme de la discussion. Il n'a pas toujours prouvé la foi

par des miracles ; lui aussi il a recouru à la puissance de la raison, et son divin exemple nous enseigne que nous, à qui manquent les miracles, à qui ne reste que la lutte de la parole, nous devons convaincre par elle ceux qui cherchent la sagesse, comme les Grecs au temps de saint Paul. Aussi bien, pour les hommes qui savent juger, *la raison a plus de force que les miracles*, qu'on peut attribuer à quelque pouvoir infernal. Si l'erreur peut se glisser dans le raisonnement, c'est surtout quand on ignore l'art de l'argumentation. Il faut donc s'adonner à la logique qui pénètre tout, même les questions sacrées, et qui confondra surtout les docteurs présomptueux qui se croient les mêmes droits qu'elle. »

Cette justification de la méthode dialectique nous paraît, en général, très acceptable (1). Mais est-il bien sûr qu'Abélard ne se méprenait pas, volontairement ou non, sur la portée des attaques de ses rivaux dans l'enseignement? Ce que ceux-ci visaient dans leurs accusations, c'était moins la méthode en elle-même (prise *in abstracto*), que l'application abusive qu'en

(1) Il y aurait bien quelque remarque à faire sur la comparaison qu'il établit entre le verbe de Platon et celui de saint Jean, et sur la supériorité qu'il donne à la raison sur les miracles pour prouver le surnaturel.

faisait le nouveau théologien (la méthode *in concreto*). La preuve en est qu'ils admiraient volontiers et louaient dans saint Anselme du Bec ce qu'ils blâmaient dans Abélard, l'introduction de la philosophie dans le domaine théologique.

Abélard se moque assez agréablement de l'ignorance de ses contradicteurs; mais, pour échapper lui-même au reproche d'ignorance en matière théologique, il devait se résigner à recevoir un reproche plus dur encore. Les erreurs graves dans lesquelles il est tombé, en voulant expliquer la doctrine catholique et la rendre intelligible à l'esprit humain, ne pouvaient manquer d'attirer sur son œuvre une critique sévère et un discrédit général. Il n'est pas aujourd'hui un théologien digne de ce nom qui, à la seule inspection de son livre, ne soit étonné de l'incohérence de ses idées, et ne regrette vivement la manière dont il brouille toutes les notions théologiques et dont il s'abuse sur l'essence même de la religion chrétienne. Cette impression se traduisit au XIIe siècle par une explosion de colère et d'indignation.

Abélard comptait parmi ses adversaires cet Albéric et ce Lotulphe qu'il avait rencontrés autrefois sous la discipline d'Anselme de Laon, et qui dirigeaient alors l'un et l'autre les écoles

de Reims. C'est de leur camp que devaient partir les premiers coups de l'attaque dirigée contre le novateur. Comme ils voulaient l'intimider, paralyser son influence, et, s'il était possible, lui faire interdire l'enseignement, ils employèrent dans ce but un moyen extrême. Par leurs suggestions réitérées, ils déterminèrent Raoul, leur archevêque, à mander Conan, évêque de Preneste, qui remplissait alors en France les fonctions de légat du Pape, pour tenir un concile dans la ville de Soissons, en invitant Abélard à y apporter cet ouvrage fameux, *opus clarum*, qu'il avait composé sur la Trinité.

Abélard n'était pas homme à reculer devant une discussion publique. Il se rendit avec confiance à Soissons (1121). Le souvenir de Roscelin, condamné trente ans auparavant (1092) dans cette même ville, à cause de ses erreurs trinitairiennes, traversa peut-être son esprit; mais l'horreur qu'il éprouvait pour le nominalisme et ses conséquences dût le rassurer puissamment et l'encourager même dans sa démarche.

Cependant, s'il faut l'en croire, il ne trouva pas au concile l'impartialité à laquelle il avait droit et sur laquelle il avait compté. Parmi ses juges, il rencontra ses dénonciateurs. « A peine entré dans la ville, dit-il, j'allai trouver le

légat et je lui remis mon livre entre les mains, afin qu'il pût l'examiner et le juger, me déclarant prêt à amender ma doctrine et à me soumettre si j'avais rien écrit qui s'écartât de la doctrine catholique. Le légat m'ordonna aussitôt de porter mon livre à l'archevêque et à mes deux adversaires, me renvoyant au jugement de ceux qui avaient dressé mon acte d'accusation, en sorte que je vis s'accomplir aussi à mon égard cette parole, « Et nos ennemis sont nos juges ». (Deut. xxxii, 31). Ce procédé déconcerta d'abord Abélard; mais, le concile traînant les choses en longueur, il se créa un auditoire dans le public, et reconquit bientôt l'estime et l'affection des esprits non prévenus. Sa bonne foi, son intention formelle de rester catholique était placée au-dessus de tout soupçon; son attitude lui concilia donc aisément la faveur du légat, et il put espérer un moment sauver son livre et sa liberté. Mais le zèle de ses détracteurs, mêlé de jalousie, changea tout à coup la face des choses. Malgré l'éloquente défense de l'évêque de Chartres, Geoffroi de Lèves, son élève et son admirateur, et le premier au concile par sa piété et la dignité de son siège, Abélard fut condamné à brûler lui-même son livre et à se retirer dans le monastère de Saint-Médard.

Nous ne voudrions pas assurer qu'une justice éclairée présida à toutes les opérations du concile de Soissons. Le légat lui-même a attribué la condamnation d'Abélard « à l'envie des Français ». Mais si la passion exerça sur ses juges une regrettable influence, la violence ou, si l'on veut même, la malveillance des procédés ne changea en rien la justice de la cause qu'on y défendait, et il faut bien admettre, avec Rémusat, que la logique ne condamne pas absolument le jugement du concile.

Dans le récit qu'il nous a laissé des débats, Abélard s'attribue naturellement le beau rôle. Est-ce à dessein ? est-ce indifférence ? nous l'ignorons, mais il omet de nous dire expressément sur quels points de doctrine furent principalement dirigées les attaques de ses adversaires. C'est à peine si, à travers les quelques anecdotes qu'il s'est complu à raconter à son ami, on peut saisir le fil qui dirigea les délibérations de ses juges. Il semble insinuer qu'au début des séances on l'aurait accusé de Trithéisme ; il affirme au moins que telle était la rumeur publique qui courait contre lui. Othon de Frisingue, au contraire, nous dit qu'il fut reconnu Sabellien pour avoir, par l'application du nominalisme à la théologie, réduit les trois personnes de la

Trinité à des mots (1). Chacune de ces deux versions en apparence inconciliables et presque contradictoires, peut avoir sa part de vérité. Rémusat (2) convient lui-même qu'Abélard « quoi qu'il eût pu dire et à moins qu'il n'eût dénaturé sa doctrine, ne l'aurait pas sauvée d'une conséquence périlleuse, savoir que trois des attributs généraux de la Divinité étant assignés chacun spécialement et comme une propriété distinctive à une personne différente de la Trinité, cette distribution était entièrement insignifiante (pour l'explication du dogme), ou dépouillait chacune des trois personnes de deux de ces trois attributs également nécessaires, également divins. Dans le premier cas, l'unité absorbait les trois personnes et faisait évanouir la Trinité ; dans le second, la Trinité s'exagérant elle-même brisait l'unité et se produisait sous la forme de Trithéisme. »

Autant que nous pouvons en juger par l'anecdote suivante, le concile de Soissons plaça la question sur son véritable terrain et prévint la décision du concile de Sens, ou, si l'on veut, l'opinion de saint Bernard. L'accusé avait jeté de sa propre main son livre dans les flammes.

(1) Oth. Frising. *De Gest. Frid.* lib. I, cap. XLVII.
(2) Ouv. cit. tom. Ier, p. 97.

Il le regardait tristement brûler, lorsqu'au milieu du silence apparent des juges, un des plus hostiles dit à demi-voix qu'il y avait lu en quelque endroit, que Dieu le Père était seul tout-puissant ; ce que le légat ayant entendu, il lui dit avec grand étonnement qu'il ne le pouvait croire. « Même chez un petit enfant, ajouta-t-il, une si grosse erreur serait inconcevable, quand la foi universelle tient et professe qu'il y a trois Tout-puissants. » A ce mot, un maître des écoles, du nom de Terric, se prit à sourire et lui souffla aussitôt ces paroles du symbole de saint Athanase : « Et pourtant il n'y a pas trois Tout-puissants, mais un seul Tout-puissant. » Et comme son évêque lui reprochait cette sortie comme une inconvenance, Terric tint bon intrépidement, en citant les paroles de Daniel : « Ainsi, fils insensés d'Israël, sans juger et sans « connaître la vérité, vous avez condamné un de « vos frères, retournez au jugement (1) », et jugez le juge lui-même, car celui qui devait juger s'est condamné par sa propre bouche. » Alors l'archevêque se levant justifia la pensée du légat, et se laissant aller à la controverse établit qu'effectivement le Père était tout-puissant, le Fils tout-puissant, le Saint-Esprit tout-puis-

(1) Daniel, cap. XIII, vv. 48 et 49.

sant, et que celui qui sortait de là ne devait pas même être écouté (1).

On ne peut nier que la réponse de Terric ne fût piquante. Abélard l'exploite en sa faveur ; mais, pour être juste, il faut reconnaître aussi que l'interprétation des paroles du légat par l'archevêque, bien qu'incomprise d'Abélard (2), n'en était pas moins de tous points légitime et satisfaisante. Il ne s'agissait pas de savoir s'il y avait en Dieu trois Tout-puissants, c'est-à-dire trois natures toutes-puissantes, mais bien si la Toute-puissance devait être attribuée également aux trois personnes, et si l'on pouvait dire que les trois personnes étaient toutes-puissantes absolument au même degré. Or, Abélard (et la citation du symbole de saint Athanase, qui regarde évidemment la nature divine, n'a pas ici

(1) *Hist. calamit.*

(2) Rémusat semble trouver également la question embrouillée (ouv. cit. tom. Ier, p. 93, note 2). Il est pourtant clair que le symbole de saint Athanase parle de la nature quand il dit : *et tamen non tres omnipotentes*, et qu'il attribue également la Toute-puissance aux trois personnes, *omnipotens Pater*, *omnipotens Filius*, *omnipotens Spiritus Sanctus* ; ce qu'Abélard ne semblait pas reconnaître dans sa distinction subtile entre la Toute-puissance qu'il attribue au Père, une certaine Puissance qu'il accorde au Fils, et la Bonté qu'il attribue au Saint-Esprit. Nous examinerous plus longuement ce point au chap. Ier de la seconde partie de cet ouvrage.

son application), Abélard dit expressément que la Toute-puissance appartient à la Paternité, que la Sagesse est encore une Puissance, mais que la Bonté, attribut approprié au Saint-Esprit, n'est nullement une Puissance. Une distinction si subtile était de nature à provoquer des explications, pour ne pas dire à justifier une condamnation. Le concile de Sens, n'en déplaise à Rémusat (1), suivra dans dix-neuf ans les errements du concile de Soissons, et, pour enchérir même sur les accusations des premiers adversaires d'Abélard, il dira par la bouche de saint Bernard que le téméraire théologien, en jouant sur le mot Toute-puissance, a établi presque à la manière d'Arius, *sapit Arium,* des degrés dans la Trinité.

La décision doctrinale du concile de Soissons nous paraît donc à l'abri de tout reproche; et si quelque blâme pouvait l'atteindre, il tomberait uniquement sur la forme de ses délibérations et la rigueur du châtiment infligé à Abélard.

(1) Résumat prétend (tom. I[er], p. 92, note) que les textes qui servirent à ce concile pour formuler contre Abélard l'accusation de Sabellianisme, servirent plus tard à fonder à Sens une accusation inverse. C'est une assertion dénuée de preuves. On verra que des textes différents d'Abélard on pouvait tirer des interprétations également différentes. (Cf. II[e] partie de notre travail, ch. 1[er], sect. 1.)

Celui-ci ne subit sa peine qu'avec un profond chagrin. Parfaitement accueilli par les religieux de Saint-Médard, il ne voulut recevoir d'eux aucune consolation. Sa colère éclatait contre les hommes et contre Dieu. Cependant cet état dura peu. Le légat, qui l'avait encouragé à la résignation en lui promettant sa délivrance à bref délai, le tira de ce monastère étranger pour le renvoyer à Saint-Denis. Les vingt années qui le séparent encore du concile de Sens ne furent qu'une suite ininterrompue de labeurs, de soucis, de déboires de toutes sortes. Impatient de la règle, insupportable à lui-même, à ses frères et à son supérieur, Abélard fut obligé de quitter son couvent. On lui permit de se retirer dans une solitude à son choix, à condition qu'il ne se mettrait sous la dépendance d'aucune abbaye. En conséquence, il se confina dans une retraite du territoire de Troyes qu'il connaissait déjà, et quelques personnes lui ayant fait don d'un morceau de terrain sur les bords de l'Arduzon, il y construisit, avec le consentement de l'évêque du diocèse, une espèce d'oratoire formé de roseaux et de chaume, qu'il dédia à la Trinité.

Sa retraite ne fut pas plutôt connue que de nouveaux disciples accoururent de toutes parts dans son désert pour suivre ses leçons. Abélard put croire un moment les beaux jours de sa carrière

littéraire revenus. Il retrouva autour de sa chaire de gazon jusqu'à trois mille auditeurs. C'était une nouvelle Thébaïde, la seule qui convînt à son génie et à ses goûts.

Mais le bonheur et la tranquillité n'étaient pas dans sa destinée. « Malgré mon éloignement des villes, nous dit-il avec amertume, malgré mon éloignement des affaires publiques, des procès et de la foule, l'envie vint me relancer dans ma retraite. » En effet, son oratoire étant devenu insuffisant pour contenir la multitude de ses élèves, il fut contraint de l'agrandir, et profitant de cette nécessité, il le bâtit d'une façon plus solide, en pierre et en bois. Or, ce changement dans la construction en amena un autre dans la dédicace. « J'avais fondé le premier, dit-il, au nom de la Sainte-Trinité, mais comme j'étais venu en fugitif dans cet endroit, et qu'au milieu de mon profond désespoir la bonté divine m'avait envoyé des consolations qui me permirent de respirer un peu, en mémoire de ce bienfait, je donnai au second le nom de Paraclet. »

Cette nouvelle fut accueillie avec étonnement et Abélard eut grand'peine à justifier ce titre inouï appliqué à un oratoire. Son innovation n'avait évidemment en soi rien de blâmable ; mais ses contradicteurs ne furent confondus que plus

tard, lorsque l'autorité supérieure consacra solennellement le célèbre Institut du Paraclet dont Héloïse, à vingt-neuf ans, fut la première abbesse.

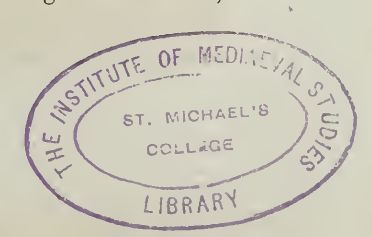
En butte à la malveillance, Abélard tomba dans une sombre mélancolie; et son imagination troublée ne lui montra bientôt plus autour de lui que des ennemis déclarés. S'il faut l'en croire, ses rivaux implacables, doutant de leurs propres forces, suscitèrent à cette époque contre lui « de nouveaux apôtres en qui le monde avait une foi entière ». L'un d'eux se vantait d'avoir ressuscité la vie des chanoines réguliers; l'autre celle des moines. Ces hommes, dans les prédications qu'ils semaient en courant le monde, s'acharnaient sans pudeur à le déchirer, et débitaient, tant sur sa foi que sur sa conduite, des fables tellement sinistres, qu'ils détachèrent de lui les principaux de ses amis eux-mêmes. C'est sous ces couleurs et sous ces traits qu'Abélard nous représente saint Norbert et saint Bernard (1). Cette seule peinture suffit

(1) Pour ce qui regarde saint Bernard, nous verrons plus loin qu'Abélard (s'il désigne réellement notre saint) s'est gravement trompé. A cette époque, c'est-à-dire vers l'an 1125, l'abbé de Clairvaux ne *courait* pas encore le monde; et il est d'ailleurs certain qu'en 1131, lors de sa rencontre avec Abélard au couvent de Marcigny, il ne suspectait ni sa foi ni sa conduite. (Cf. de Rochely, ouv. cit., ch. I.)

pour témoigner de l'état de ses sentiments à cette époque. La peur l'avait saisi et avait profondément troublé son esprit. « Dieu m'est témoin, dit-il, que je n'apprenais jamais la convocation d'une assemblée d'ecclésiastiques, sans penser que ma condamnation en était l'objet. Tout tremblant dans l'attente de quelque coup de foudre, je m'attendais à être traîné d'un moment à l'autre comme un hérétique et un profane dans les conciles et les synagogues... Souvent, Dieu le sait, je tombai dans un si terrible désespoir que je songeais à sortir des pays chrétiens pour passer chez les infidèles, et acheter, par un tribut quelconque, le droit d'y vivre en repos et chrétiennement au milieu des ennemis du Christ. Je me persuadais que les païens me seraient d'autant plus favorables que ma condamnation les éloignerait de croire que je fusse chrétien, et leur ferait ainsi espérer de me convertir plus facilement à leur idolâtrie (1). »

Ce fut au milieu de ces douloureuses circonstances qu'il fut élu abbé de Saint-Gildas de Rhuys, en Bretagne. Les quelques années qu'il passa à la tête des moines intraitables de ce couvent, le dégoûtèrent plus que jamais de la vie de communauté et des fonctions du gouvernement,

(1) *Hist. Calamit.*



pour lesquelles d'ailleurs il était mal préparé. Il ne retrouva quelque joie que le jour où il transféra Héloïse et les religieuses d'Argenteuil au Paraclet. Ayant obtenu du pape Innocent II, pendant le séjour que celui-ci fit à Auxerre (1131), la reconnaissance et l'institution du monastère du Paraclet, il s'occupa de tracer, à l'intention d'Héloïse et de sa communauté naissante, des règles spéciales en rapport avec les aptitudes et les besoins des femmes ; et il trouva ainsi, dans l'obéissance que ses filles lui témoignèrent, une consolation et un dédommagement des peines qu'il éprouvait en son cloître de Saint-Gildas.

Quelque temps après, il se démit de ses fonctions abbatiales et quitta la Bretagne. En 1136, on le retrouve à Paris, professant de nouveau sur la montagne Sainte-Geneviève, et nous tenons de l'un de ses auditeurs, Jean de Salibury, que son enseignement obtint encore la vogue qu'il avait eue autrefois. Abélard avait alors cinquante-sept ans.

C'est vers cette époque qu'il mit la dernière main à ses ouvrages philosophiques et théologiques, et qu'il en donna, pour ainsi parler, une édition nouvelle. La dialectique proprement dite, la philosophie pure n'occupait guère plus son esprit ; un autre objet avait ses préférences.

En dehors de l'*Introduction à la Théologie* que l'on connaît déjà, il fit paraître la *Théologie chrétienne,* qui reproduit et développe la matière du premier ouvrage avec quelques remaniements et quelques amendements. Sa morale était plus spécialement expliquée dans un grand *Commentaire de l'épître aux Romains*, et dans le *Scito teipsum*. Si nous citons encore le recueil singulier de textes des Écritures et des Pères réunis méthodiquement et exprimant le *pour* et le *contre* sur presque tous les points de la science sacrée, recueil qu'il avait appelé le *Oui* et le *Non (Sic et non)*, nous aurons le catalogue complet des livres théologiques qui contenaient sa doctrine et qui devaient donner à sa réputation de professeur le plus grand éclat.

La témérité des opinions et la hardiesse de la méthode réveillèrent contre lui le feu mal éteint de la jalousie et des persécutions. « La foi qu'il avait dans son propre sens, la certitude naïve qu'il professait d'être le plus savant des hommes, lui avaient dicté assez de maximes indépendantes et d'imprudentes publications pour que la matière ne manquât point aux accusations de ses ennemis (1). » Ses disciples d'ailleurs ne se

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. Ier p. 179.

contentaient pas de transcrire ses ouvrages et de les propager ; ils exaltaient encore sa doctrine et, comme il arrive souvent, en voulant l'interpréter, l'exagéraient et la dénaturaient.

C'est à eux qu'on s'en prit d'abord ; on les accusa de couvrir du nom de leur maître leurs erreurs personnelles. Puis on soupçonna que leurs révélations contenaient une part de vérité. On s'émut et on s'adressa à Abélard lui-même, pour lui demander compte de sa doctrine et de ses agissements.

Gautier de Mortagne, professeur de théologie sur la montagne Sainte-Geneviève, et plus tard évêque de Laon, lui écrivit une lettre où il se plaint de l'outrecuidance de ses élèves. Il ne peut croire qu'ils disent vrai en prétendant que leur maître donne la pleine intelligence de la nature de Dieu et ramène à une clarté parfaite le dogme de la Tridité. Cependant, comme quelques passages de ses ouvrages peuvent se prêter à de mauvaises interprétations, il le prie de lui dire nettement s'il croit avoir de Dieu une connaissance exacte, et quand il saura sur cet article et quelques autres à quoi s'en tenir, il lui promet de répondre et d'entrer en discussion avec lui.

Nous ne savons quelle fut la réponse d'Abélard ni même s'il lui répondit. Quoi qu'il eût pu faire

ou dire, il n'eût jamais arrêté le mouvement des esprits auquel il avait lui-même donné le branle, et surtout il n'eût pas empêché l'attention publique de se tourner de nouveau vers lui.

On arriva ainsi à l'année 1141. Abélard vit alors surgir tout à coup un nouvel et redoutable antagoniste. Nous avons nommé saint Bernard. Le saint abbé était parvenu, au prix de huit ans de travaux et de prédications, à abolir le schisme de Pierre de Léon. Il venait de rentrer à Clairvaux et il espérait y goûter les douceurs de la retraite et de la paix, lorsqu'il reçut de son ami, l'abbé de Saint-Thierry, moine de Signy au diocèse de Reims, une longue lettre qui devait avoir pour conséquence de le rejeter dans la vie extérieure et publique. Guillaume de Saint-Thierry lui annonçait que, sous le couvert d'un nom éminent en philosophie, une hérésie nouvelle circulait dans l'Église de France, passait les Alpes et traversait les mers. Pierre Abélard saisissait le moment où tous les maîtres de la doctrine ecclésiastique avaient disparu de la scène du monde, pour se créer une place à part dans l'enseignement et s'y conquérir une exclusive domination. Il traite l'Écriture sainte comme il traitait la dialectique : ce ne sont qu'inventions à lui personnelles, que nouveautés annuelles. C'est le censeur et non

le disciple de la Foi ; le correcteur et non l'imitateur des maîtres autorisés.

Ce n'est pas là une vaine terreur. « Je tombai dernièrement, ajoute-t-il, sur un livre intitulé *Théologie de Pierre Abélard.* Le titre m'invita à le lire. C'étaient deux petits volumes qui contenaient à peu près la même chose; l'un était seulement un peu plus détaillé que l'autre. Ayant rencontré à la lecture plusieurs assertions étranges, je les ai notées, et j'y ai ajouté mes remarques. »

Il s'agit de questions importantes. La foi en la Trinité, la personne du Médiateur, l'Esprit Saint, la grâce de Dieu, le sacrement de la Rédemption sont en cause.

Guillaume cite les textes de treize erreurs graves recueillies dans le livre d'Abélard; il envoie le tout à saint Bernard, le livre, les notes, les remarques et une réfutation en forme.

« Il y a encore, à ce que j'entends dire, d'autres ouvrages du même auteur: l'un intitulé *Sic et Non,* un autre *Scito teipsum*, dont la doctrine pourrait être, je le crains, aussi monstrueuse que le nom; mais, dit-on, ils craignent la lumière, et on a beau les chercher, on ne les trouve pas. »

Malheureusement ces nouveautés dangereuses se produisent au grand jour, trouvent un écho

dans la foule et, chose plus grave, on dit qu'elles ont obtenu de l'autorité en cour de Rome.

Il faut donc arrêter les progrès du mal naissant. C'est pourquoi il a cru nécessaire d'envoyer une lettre commune à l'abbé de Clairvaux et à Geoffroy, évêque de Chartres, les deux plus illustres défenseurs de l'Église en cette époque troublée. « Je ne savais vers qui me réfugier, je vous ai choisis entre tous, je me suis tourné vers vous et je vous appelle à la défense de Dieu et de toute l'Église latine. Car il vous craint cet homme, et il vous redoute (1). Fermez les yeux,

(1) Il ne faudrait pas conclure de cette phrase que saint Bernard eût déjà attaqué ou persécuté Abélard en quelque manière Elle signifie seulement que le saint abbé était seul, en raison de sa science et de son autorité, capable d'arrêter Abélard sur la pente de l'erreur. On sait, en effet, que Geoffroy de Chartres était un élève et l'un des amis les plus dévoués d'Abélard. Or, les mots de Guillaume de Saint-Thierry s'appliquent aussi bien à Geoffroy qu'à saint Bernard. Nous ne saurions admettre la supposition purement gratuite de Deutsch qui prétend que Geoffroy était à cette époque contraire à Abélard. (Deutsch, ouv. cit., p. 11, note). Nous rejetons également la réflexion qu'il ajoute : « *Dass, wie Berington* (*History of the lives of Abelard and Heloise*, 2e edition. Basil. 1793, II, 80) *meint, Wilhelm von S. Thierry als er seine Anklageschrift auch an Gaufrid adressirte, über dessen Gesinnung gegen Abælard ganz in Ungewissen gewesen sei, ist durchaus unwahrscheinlich. Man darf die Mœnche und Aebte jener Zeit nicht für so naiv halten.* — Nous ne voyons pas où serait la naïveté dans le procédé de Guil-

qui craindra-t-il ? Et, après ce qu'il a dit, que dira-t-il lorsqu'il ne craindra personne ? Tout le monde garde le silence... Et pourtant c'est la foi des martyrs et la doctrine des apôtres qui est attaquée..... Je vous le dis, votre silence est un péril pour vous et pour l'Église de Dieu. Je voudrais vous communiquer mon émotion. Étudiez la question et, s'il est nécessaire, n'hésitez pas à retrancher un pied, une main, un œil même pour le salut de la tête. Moi aussi, j'ai aimé Abélard et je voudrais l'aimer encore. Dieu m'en est témoin. Mais, dans une affaire de si grande importance, il n'y a plus de proche, il n'y a plus d'ami. Le mal est devenu trop grand et trop public pour qu'on puisse se borner à une correction amicale et à un avertissement secret (1). »

laume de Thierry. Pourquoi supposer qu'il recherche des persécuteurs d'Abélard et non des hommes unis à lui par les liens de l'amitié et assez dévoués à ses intérêts pour lui donner un avis dont il tienne compte ? Pourquoi supposer que Guillaume de Saint-Thierry veut en imposer quand il dit : « Moi aussi, j'ai aimé Abélard et je voudrais l'aimer encore. Dieu m'en est témoin » ?

(1) *Inter epp. Bern.* 326. Nous ne pouvons admettre non plus avec Deutsch que saint Bernard soit l'instigateur de cette dénonciation rédigée par Guillaume de Saint-Thierry. Suivant ce critique, la lettre de l'abbé Guillaume ne serait pas l'origine réelle du procès d'Abélard. Tout ceci était un coup monté par saint Bernard qui voulait perdre l'illustre professeur de théologie.

Le cri d'alarme de Guillaume de Saint-Thierry était douloureux, on le sent, son invitation pres-

Pourquoi ? Deutsch ne le dit pas. « *Wir haben damit zweierlei gewonnen : erstens, dass in den erhaltenen Schriftstücken uns nicht der wirkliche Anfang der Sache vorliegt : zweitens, dass diese nicht eine so zufällige Entstehung hatte ; wie Wilhelm uns will glauben machen ; sondern dass ein vorherbedachter und verabredeter Plan zu Grunde lag.* » (ouv. cit., p. 30). Pour arriver à ces conclusions. Deutsch s'appuie, d'une part, sur l'amitié qui unissait les deux abbés et qui n'aurait pas permis à Guillaume d'engager saint Bernard dans une si grave affaire sans son consentement préalable ; il s'appuie, d'autre part, sur le caractère de la lettre qui lui paraît un dossier préparé à dessein pour une discussion publique et non pour un renseignement privé ; il s'appuie enfin sur le style, qui est, selon lui, pour les pensées et les expressions, incontestablement semblable à celui de saint Bernard ; et il explique cette ressemblance par une entrevue dans laquelle saint Bernard aurait expliqué en termes inoubliables son dessein à Guillaume de Saint-Thierry et l'aurait chargé de rédiger en forme l'acte d'accusation que nous possédons et qu'on avait pris jusqu'à présent pour le point de départ de la lutte de saint Bernard et d'Abélard.

Mais cela n'est que pure hypothèse. Les deux premières raisons alléguées par Deutsch n'ont guère de portée ; et la troisième tombe d'elle-même, si l'on veut bien supposer que saint Bernard a emprunté à Guillaume de Saint-Thierry quelques idées et quelques expressions dont il s'est servi plus tard dans ses lettres contre Abélard. Or, comment opposer des hypothèses, si ingénieuses soient-elles, aux affirmations catégoriques d'un homme tel que Guillaume de Saint-Thierry ; et comment

sante. Quelle impression sa lettre allait-elle produire sur l'abbé de Clairvaux? Cette question est grave. Avant d'y répondre, il ne sera pas inutile d'esquisser à grands traits la figure de ce moine à qui Guillaume attribue le pouvoir de tirer l'Église du péril qu'elle court, et qui doit jouer un si grand rôle dans la condamnation d'Abélard.

Saint Bernard doit à l'austérité de sa vie, à la puissance et à la rectitude de son esprit, à la tendresse de son cœur et à la vigueur de son caractère, la place exceptionnelle qu'il s'est assurée dans l'histoire et l'influence sans égale qu'il a exercée sur ses contemporains.

Son éducation première avait commencé à Fontaine sur les genoux de sa mère, et s'était achevée sur les bancs de l'école de Châtillon (1). Poussé dans le cloître par une vocation bien

attribuer une politique si raffinée à saint Bernard, dont on connaît le caractère si droit et l'honnêteté si parfaite? (Cf. sur Guillaume de Saint-Thierry, *Hist. litt. de la France*, tom. XII, 312 et suiv. Tissier, biblioth. cisterc. IV, 1 et seq. Ses écrits dans Migne, *Patrol.* 180, 206 et seq. Sur sa théologie, Jos. Bach, *die Dogmengeschichte des Mittelalters*, II, 88-113.)

(1) Le lecteur nous permettra de le renvoyer pour les détails de l'instruction et de l'éducation de saint Bernard à la première partie de notre modeste travail intitulé : *Saint Bernard orateur*, Rouen, 1877.

marquée, il était entré à Citeaux à l'âge de vingt-trois ans. « Là, dit son biographe (1), il se mit à pratiquer lui-même ce qu'il devait plus tard enseigner aux autres. » Sa vertu qui se cachait dans l'ombre, mais qui se trahissait par son parfum, le désigna bientôt à l'attention de son abbé, Étienne Harding, qui le plaça à la tête de douze religieux d'un âge mûr, « aussi vaillants en religion qu'ils l'avaient été dans le siècle, » et les envoya jeter les fondements de la troisième succursale de Citeaux.

Bernard n'avait encore que vingt-cinq ans et déjà il était abbé. Il reçut la crosse des mains de Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons. Il avait cherché l'obéissance, et au bout de deux années de noviciat il retrouvait l'autorité, et la responsabilité qui l'accompagne. Il accepta sa charge avec humilité et simplicité. La suite montra qu'il en était digne.

Il faut lire dans les historiens du temps les difficultés qu'il rencontra pour poser dans la vallée de l'Absinthe ce nid charmant qui devait porter dans l'histoire le doux nom de Clairvaux. Tout entier aux devoirs de sa charge et poussé par un zèle légèrement excessif, il succomba bientôt sous le poids de ses labeurs. Ses austérités

(1) Guill. a Sto Theod. *Vita Sti Bernardi*, lib. I.

achevèrent de compromettre sa santé déjà ébranlée à Citeaux. Il dut subir un repos d'une année et suivre le traitement d'un empirique maladroit. Mais, ce temps de relâche écoulé, il reprit avec une ardeur nouvelle les exercices de la communauté. « Vous l'eussiez vu, dit son biographe, faible et languissant, faire des efforts et entreprendre tous les travaux qui se présentaient, sans considérer ce que pouvaient ses forces... Soit le jour, soit la nuit, il priait debout jusqu'à ce que ses genoux affaiblis par le jeûne et ses pieds enflés par la fatigue ne pussent plus le soutenir. Sa nourriture était un peu de pain trempé dans le lait ou dans l'eau où avaient cuit les légumes, et de la bouillie, telle qu'on en donne aux enfants. Son estomac ruiné ne pouvait souffrir d'autres aliments. Le vin même lui était contraire. Et pourtant, dans cet état de souffrance et d'accablement, il ne voulait pas qu'on le dispensât du travail commun ou des occupations et des devoirs de son ministère. Les médecins qui le voyaient, comparant sa faiblesse et son genre de vie, disaient avec un étonnement mêlé de compassion : « C'est un agneau attelé à une charrue (1). »

En dehors des travaux manuels auxquels ses

(1) Guill. a Sto Theod., loc. cit.

mains et son corps délicat s'accoutumèrent difficilement, il employait (à Clairvaux comme à Citeaux) tout son temps à la prière et à l'étude. L'étude n'était même pour lui qu'une sorte de prière, *spiraculum animæ ad Deum* (1). Loin de lui la méthode d'abstraction si chère aux esprits subtils, à Abélard par exemple, et qui consiste à analyser les idées et les textes pour en tirer la vie de l'intelligence pure. Son imagination et son cœur éprouvaient le besoin de se nourrir, et se nourrissaient, en effet, aussi pleinement que son esprit, de l'Écriture et des Pères. Il n'abordait la lecture des saints Livres qu'avec la piété et la dévotion d'un enfant qui demande à son Père céleste le pain supersubstantiel de chaque jour. Aussi son âme tout entière trouvait-elle son aliment dans cette parole vivante et vivifiante qui sort de la bouche de Dieu. Ainsi pénétra-t-il aisément dans les profondeurs du texte sacré et parvint-il en peu de temps à se former un style biblique et à acquérir une science profonde de la doctrine catholique.

Pour expliquer les difficultés du texte, il n'avait pas d'ordinaire recours aux commentaires ; il s'appliquait à les éclaircir par le rapprochement et la comparaison des différents auteurs sacrés.

(1) Cf. *Saint Bernard orateur*, Ire part. ch. II et III.

« Les choses ainsi goûtées à leur source, nous dit-il, ont plus de sel et de saveur (1). »

Prise absolument et employée exclusivement, cette méthode pouvait avoir ses dangers. Il en corrigeait les inconvénients possibles par l'étude assidue des Pères de l'Église les plus autorisés. Parmi ceux-ci, nous trouvons au premier rang dans son affection : saint Augustin, saint Ambroise et saint Grégoire le Grand. Des deux premiers il devait dire plus tard : « Je m'attache à eux comme aux colonnes de l'Église ; s'ils sont dans l'erreur, je confesse que j'y suis avec eux (2). »

Cette profession de foi caractérise suffisamment la philosophie ou plutôt la théologie de saint Bernard. En matière de dogme, nous le verrons, il ne reconnaîtra d'autre autorité que celle de l'Écriture et de la tradition, formulée par le seul organe compétent, qui est l'Église catholique.

Ces principes, qui datent de son noviciat, devaient être ceux de toute sa vie. Jamais, quelle que fût son autorité personnelle, il ne fut tenté de s'en rapporter, dans les questions de doctrine, à son propre jugement comme à un tribunal légi-

(1) Guill. a Sto Theod., loc. cit.

(2) Ep. ad. Hug. Victor. Cf. *St Bern. orateur.* 1re part. ch. III.

time. Il considéra toujours l'autorité de l'Église enseignante comme une arche sainte, à laquelle il était défendu de toucher sous peine de mort.

Cette humilité unie à une science profonde, aussi bien que l'austérité de sa vie, firent bientôt « éclater en lui la vertu de Dieu, dit son biographe (1), et lui conquirent de la part des hommes une vénération profonde, avec la vénération l'autorité, avec l'autorité l'obéissance. Ainsi, soit par les exemples et les instructions qu'il donnait à ses frères dans l'intérieur du cloître, soit par les conseils qu'il eut l'occasion d'adresser aux prêtres qui venaient le consulter durant le repos forcé de sa maladie, Dieu le préparait, sans qu'il s'en doutât, à la grande mission qu'il lui destinait de ressusciter la ferveur, d'abord, dans l'ordre monastique, et ensuite dans l'ordre ecclésiastique tout entier. »

Tel nous apparaît saint Bernard jusqu'à l'année 1125.

Désormais son nom se trouvera mêlé à tous les grands évènements du XIIe siècle; tous ses pas seront marqués par des miracles; mais, comme l'ont dit ses contemporains, « le plus grand de ses miracles, ce fut lui-même. »

Nul plus que notre saint n'a réuni à un degré

(1) Guill. a Sto Theod., loc. cit.

éminent deux qualités qui semblent s'exclure, cette aménité de mœurs, cette tendresse de cœur, ce mysticisme si pur et si élevé dont le type se trouve dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, et cette fermeté, ce sens pratique qui caractérise l'homme d'action.

L'austérité, la sévérité même du réformateur monastique laisse place dans son cœur à la tendresse et à l'amitié (1). Qu'on lise, par exemple,

(1) La bonté de saint Bernard a été niée par plusieurs modernes. Dom Gervaise (*Vie d'Abélard*, ch. v.) a écrit à ce sujet : « Dieu n'ôte pas aux saints le caractère naturel de leur esprit en réformant leur volonté, et il les laisse parler et écrire conformément à leur humeur, afin que nous reconnaissions que les vérités qu'ils enseignent sont de lui et que l'aigreur est de l'homme. » Ce dernier trait est superbe et veut paraître tranchant; mais il n'atteint pas saint Bernard. Rémusat accuse également l'abbé de Clairvaux de haine, de ressentiment et d'orgueil, etc. (Ouv. cit., tom. I, p. 116 et *passim*). Nous nous bornons ici à retracer le portrait du saint abbé tel qu'il nous fut légué par les contemporains et tel qu'on le retrouve dans ses écrits. Le témoignage d'Othon de Frisingue pourrait seul nous être opposé ; mais Othon ne connaissait qu'imparfaitement le caractère et la vie intime de saint Bernard (Cf. Rochely., ouv. cit., ch. Ier.) Nous reconnaissons d'ailleurs volontiers que les procédés de saint Bernard, surtout ses expressions, sont quelquefois violentes ; mais nous affirmons qu'en présence de ses adversaires le saint abbé était toujours affable, et que ses plus grandes colères, semblables à celles de la colombe, ne contenaient pas la moindre goutte de fiel. (Cf. *Saint Bernard orateur*. IIe part., ch. I.)

la lettre à son cousin Robert (1) et l'oraison funèbre de son frère Gérard (2), et l'on conviendra que jamais le cœur humain ne s'est élevé à une plus haute éloquence et n'a trouvé des accents plus sublimes et plus tendres (3).

Son amour s'étendait jusque sur les ennemis de Jésus-Christ (4). On sait que dans ses rapports avec les hérétiques sa devise était : « Prenons-les par la raison et non par la violence. » *Hæretici capiantur non armis sed argumentis.*

Toutefois, sa bonté a une marque chrétienne qui peut tromper les esprits superficiels. Bernard est, avant tout, un prêtre. Quand les intérêts de Dieu sont en cause, il n'écoute plus les sentiments de la nature; il paraît oublier qu'il est homme et qu'il a affaire à des hommes. A la fameuse maxime de Térence : « Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger, » il substitue dans sa conduite une autre maxime qui semble n'être pas de la terre et qui est cepen-

(1) Ep. 1.

(2) Serm. 16, in Cant.

(3) Cf. *Saint Bernard orateur*, IIIe part. ch. VI.

(4) Au sujet des juifs persécutés sur les bords du Rhin, il écrivait : « *Non sunt persequendi Judæi, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem.* » Ep. 363. Cf. Ep. 364, Serm. 64 in Cant., et Lib. *ad Milites Templi*, cap. X.

dant bien digne d'un apôtre : « Rien de ce qui est divin ne m'est étranger. » *Nulla quæ Dei esse constiterit negotia, a me duco aliena.*

L'amour était ainsi parfaitement ordonné dans son cœur : Dieu en occupait la première place. A cet amour il est prêt à tout sacrifier, famille, honneur, amitié. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, si la sévérité éclate quelquefois dans ses procédés à l'égard du prochain, c'est que la charité bien entendue lui dicte cette conduite. Quand il frappe un ennemi de l'Église, c'est pour lui faire une blessure salutaire ; quand il s'efforce de le réduire à l'impuissance, c'est pour le ramener au devoir et conjurer les périls qu'il fait courir à la religion. Un fait éclatant nous dispense d'ailleurs de prouver l'étendue et la profondeur de sa bonté : s'il est vrai que le monde appartient à qui l'aime le plus et à qui le lui prouvera le mieux, quel homme peut être comparé à saint Bernard pour la sincérité et la puissance de la charité ?

Une autre vertu, la force, la fermeté de caractère, a fait de lui un homme d'autorité et de gouvernement (1). Ce fut là sa qualité maî-

(1) Rémusat n'a pas bien compris le caractère de saint Bernard ; voici le portrait qu'il en a tracé : « Dès son jeune âge il s'était signalé par ces prodiges d'austérité et d'*humilité* chrétienne qui domptent tout dans l'homme,

tresse. N'éprouve-t-on pas une véritable surprise, lorsque, étudiant l'histoire du XII[e] siècle, on voit l'abbé d'un humble monastère devenir l'arbitre des papes et des rois, défendre presque à lui seul l'Église, sa mère, contre le schisme et l'hérésie, attaquer les abus dans les palais des évêques, dans les cours des rois et jusqu'au pied du trône pontifical, avec une liberté tout apostolique? Mais si l'on veut bien comprendre la nature de cet ascendant souverain, il faut remonter jusqu'aux vertus cachées qui en étaient le principe : une humilité poussée jusqu'à la

hormis la colère et l'*orgueil*, mais qui rachètent l'une et l'autre en les consacrant à Dieu... Il se croyait appelé à ressusciter l'esprit monastique en ranimant dans les couvents la morale et la foi. Il avait de plus en plus enfoncé dans l'ombre et courbé vers la terre le front pâle de ses moines amaigris; mais il ouvrait un œil vigilant sur le monde, observait les prêtres, les docteurs, les évêques, les princes, les rois, l'héritier de saint Pierre lui-même; et tantôt suppliant avec douleur, tantôt gourmandant avec force, il avait pour tous des prières, des menaces, des larmes et des châtiments, et faisait sous la bure la police des trônes et des sanctuaires. » (Ouv. cit., p. 116.) Après ce que nous avons dit de la vocation et des sentiments de saint Bernard, nous nous croyons dispensé de prouver que l'humble abbé n'a jamais prétendu ni cru avoir reçu du Ciel la mission de « faire la police des trônes et des sanctuaires. » Qu'est-ce d'ailleurs que ces prodiges d'*humilité* chrétienne qui domptent tout dans l'homme, hormis l'*orgueil*?

défiance de soi, et une confiance en Dieu que rien ne savait ébranler. Chose merveilleuse, nul n'a jamais redouté plus que saint Bernard le tumulte des affaires, le bruit des discussions, les embarras de la lutte. Nul n'a fui, avec un sentiment plus profond de son impuissance, la charge de calmer les colères des partis, de rapprocher les esprits divisés et de courber sous le joug maternel de l'Église les cœurs révoltés. Mais toutes les fois que la nécessité lui faisait un devoir de sortir de sa retraite, il savait obéir, et s'armant du mot de saint Paul : « Je puis tout en Celui qui me fortifie, » il prenait le glaive à deux tranchants de la parole et ne rentrait en son couvent qu'après avoir abattu et souvent converti ses adversaires consternés. Dans la grande affaire du schisme de Pierre de Léon, par exemple, il n'eut pas de cesse ni de repos avant d'avoir vaincu et vu prosternés aux pieds d'Innocent II les rois de France et d'Angleterre, l'empereur d'Allemagne, les deux rebelles les plus opiniâtres, Guillaume de Poitiers et Roger de Sicile, et enfin, pour comble de gloire, le successeur même d'Anaclet II, l'antipape Victor II. Chacun, dès lors, s'inclinait avec respect devant l'autorité de sa parole, de ses miracles et de sa vertu. Si humble qu'il fût, non seulement la France, mais l'Italie, mais l'Es-

pagne, mais l'Allemagne, mais l'Angleterre, savaient son nom et subissaient son influence. « C'est un homme qui n'était pas du monde, mais qui était comme l'âme du monde, » a dit fort bien Rohrbacher.

Tel était le moine dont Guillaume de Saint-Thierry invoquait la prompte intervention dans les débats soulevés par Abélard. Saint Bernard approuva son émotion, mais, ne connaissant pas le livre incriminé, il pria son ami de lui accorder le temps nécessaire pour prendre à loisir une plus ample information. « J'ai parcouru vos notes, lui répond-il, votre réfutation me paraît solide ; mais comme il s'agit d'une affaire grave, je ne me fie pas à mon jugement. Il sera bon que nous ayons une entrevue à la première occasion pour conférer à ce sujet. Je ne pense pas pouvoir le faire avant Pâques ; l'oraison réclame à cette heure tous nos instants. Prenez mon silence et ma patience en patience et priez pour que Dieu m'éclaire (1). »

Cette attitude réservée et prudente de saint Bernard au début d'une lutte qui devait devenir plus tard si ardente, montre quelles étaient à cette époque ses véritables dispositions à l'égard

(1) Ep. 327,

du théologien novateur (1). On a voulu découvrir dans son passé le germe d'une sourde antipathie qui ne demandait qu'une occasion pour éclater. C'est évidemment un anachronisme. Les relations d'ailleurs fort rares des deux abbés avaient été jusque-là très cordiales. Il n'est pas impossible que saint Bernard eût entendu parler d'Abélard par Guillaume de Champeaux ; mais quelles qu'eussent été les insinuations de l'évêque de Châlons, elles ne pouvaient avoir pour objet que des questions de pure philosophie. Or, saint Bernard était trop préoccupé par les soucis de la fondation de Clairvaux, pour attacher une grande importance aux chicanes de la dialectique. Qui croira d'ailleurs que l'évêque Guillaume ait poussé la malveillance jusqu'à mettre en doute l'orthodoxie d'Abélard ? Il ne connut

(1) Selon Deutsch (ouv. cit., p. 10.), saint Bernard cachait son jeu par cette attitude. Hefele (*Conciliengeschichte*, V, 403.) trouve la lettre de saint Bernard *prudente et mesurée*. Deutsch, qui rapporte ce jugement, ajoute : « *Die anscheinende Mæssigung ist aber nur kluge Zurückhaltung.* » Il cite encore Rémusat qui dit (ouv. cit. tom. I, p. 187.) : « Quant à saint Bernard, il accueillit la dénonciation avec une politesse fort laconique, » et il ajoute ensuite : « *Das ist aber eben nur der oberflæchliche Schein der Sache.* » Mais cette appréciation du critique ne repose que sur une hypothèse et, nous l'avons vu, une hypothèse peu sérieuse.

peut-être pas l'existence de l'*Introduction à la Théologie*, et, l'eût-il connue, rien n'indique qu'il ait prévu la condamnation que le concile de Soissons porta contre cet ouvrage et son auteur, à plus forte raison qu'il l'ait prédite à saint Bernard.

Cependant Abélard accuse formellement celui-ci d'avoir été, au temps de sa retraite et de son enseignement au Paraclet (1122 à 1125), l'un des principaux artisans de ses malheurs (1). Il le signale comme un de ces apôtres en qui le monde croyait beaucoup et qui allaient prêchant contre lui, répandant tantôt des doutes sur sa foi, tantôt des soupçons sur sa vie, et le minant dans l'esprit des fidèles et des évêques. Ce tableau est évidemment une œuvre d'imagination malade. Nous avons vu que jusqu'en

(1) « Abélard ne nomme personne, mais la désignation est claire et elle a été constamment appliquée à saint Bernard et à saint Norbert, d'abord par Héloïse et puis par toutes les autorités, comme les censeurs de l'édition d'Amboise, Bayle, Moreri, les auteurs de l'*Histoire littéraire*, etc. On est unanime sur ce point. » (Note de Rémusat, ouv. cit. p. 116.) Malgré cette unanimité, il reste toujours une grande obscurité à cet égard, à cause de la difficulté de concilier cette accusation avec les dates et les circonstances de la vie de saint Bernard. Si Abélard a voulu réellement désigner l'abbé de Clairvaux, on ne peut expliquer ses soupçons que par un état ou un accès de mélancolie.

l'année 1125 saint Bernard ne sortit guère de son monastère, et quelques mots de l'une de ses lettres (1) semblent prouver que jusqu'en l'année 1141, il avait fait peu d'attention aux opinions du moine philosophe.

Ce fut, selon toute apparence, en 1131, pendant les affaires du schisme, que les deux abbés se rencontrèrent pour la première fois. Innocent II, réfugié en France, ayant séjourné quelque temps au monastère de Morigny, fut prié par ses hôtes de consacrer le maître-autel de leur église. On fit, à cette occasion, une fète solennelle à laquelle furent convoqués quelques personnages importants de l'époque. Les moines, qui ont soigneusement écrit la chronique de leur couvent, citent, parmi les principaux abbés présents à la cérémonie, « Bernard, abbé de Clairvaux, qui était alors le prédicateur de la parole divine le plus fameux de la Gaule, et Pierre Abélard, lui aussi homme religieux et le plus éminent recteur des écoles où affluaient les hommes lettrés de presque toute la latinité (2). » On ne saurait apercevoir, à cette date, aucun signe de mésintelligence entre les deux abbés. Et pourtant, si saint Bernard eut éprouvé quel-

(1) Ep. 327.

(2) *Ex chron. Mauriniae. Recueil des Hist.* tom. XII, p. 80.

que sentiment de malveillance à l'égard d'Abélard, il eût aisément trouvé l'occasion de la laisser éclater. C'est alors, en effet, que l'abbé de Saint-Gildas sollicita et obtint pour l'Institut naissant du Paraclet l'autorisation et la bénédiction du Saint-Père. Ce titre de Paraclet lui était amèrement reproché. Des soupçons injurieux circulaient sur sa conduite et ses rapports avec Héloïse. Saint Bernard ne pouvait-il pas se faire auprès du Pape une arme de tous ces griefs pour discréditer Abélard et faire rejeter sa demande? Il garda cependant un silence absolu. S'il connut les accusations formulées contre le fondateur du Paraclet et sa doctrine, il n'en tint nul compte, les méprisa peut-être. Les nuages que la condamnation de Soissons avaient soulevés pour un temps autour du nom d'Abélard étaient momentanément dissipés. La piété sincère dont le philosophe converti faisait preuve, paraissait à tous les esprits non prévenus, et en particulier à saint Bernard, un gage suffisant d'orthodoxie.

Est-ce à cette époque que prirent naissance les sentiments de cordiale amitié et les bons rapports qui existèrent quelque temps entre l'abbé de Clairvaux et l'abbé de Saint-Gildas, et que celui-ci nous a révélés lui-même dans une de ses lettres? Ce qui est certain, c'est que saint

Bernard (quoi qu'en pense Rémusat, qui éprouve une sorte de malin plaisir à invoquer je ne sais quel esprit de rivalité entre Clairvaux et le Paraclet) porta dès lors un véritable intérêt aux filles spirituelles d'Abélard et à leur abbesse, puisqu'il interrompit ses travaux pour leur rendre une visite longtemps et ardemment désirée (1). Il fut reçu par elles moins comme un homme que comme un ange, dit Abélard lui-même, et il les confirma dans les devoirs de leur état par ses saintes exhortations.

Cependant, ayant remarqué à l'office canonial que dans la récitation du *Pater*, le mot *supersubstantialem* tiré de saint Mathieu, avait été substitué au mot *quotidianum* pris dans saint Luc et adopté par l'Église pour sa prière publique, l'illustre visiteur fut choqué de ce changement et en manifesta sa surprise à Héloïse. Celle-ci en référa à son époux et maître qui vint sur ces entrefaites visiter le couvent. Abélard crut devoir adresser à saint Bernard la justification suivante : « Héloïse, lui dit-il, m'a fait connaître que par un mouvement de cette amitié toute particulière que vous

(1) « Heloissa mihi retulit vos illuc diu desideratum, causâ sanctæ visitationis, advenisse, etc. » Ep. Abæl. ad Bern., p. 618, édit. Cousin, tome Ier.

m'avez vouée, vous aviez été un peu ému de ce que, dans son oratoire, l'oraison dominicale ne se récitait pas telle qu'on la récite ailleurs ; et comme vous avez pensé que j'étais l'auteur de ce changement, je vous ai paru encourir la note de nouveauté. A cette nouvelle j'ai résolu de vous écrire en ma faveur une excuse quelconque, car je serais désolé de vous offenser le moins du monde, vous plus que tout autre, comme cela convient. »

Abélard explique ensuite que la version de saint Mathieu lui a semblé préférable à celle de saint Luc, pour deux raisons : d'abord parce que la première est plus complète que la seconde, ensuite parce que l'une a été dictée aux apôtres et écrite par un apôtre, tandis que l'autre a été adressée à la foule et écrite par un disciple. Il fait d'ailleurs observer que l'introduction du mot *quotidianum* dans le texte de saint Mathieu est au moins une bizarrerie. Comment s'expliquer qu'adoptant le texte authentique de l'apôtre on soit allé chercher dans saint Luc un adjectif, un seul adjectif, pour l'y insérer, au risque de dénaturer la formule dictée par le Seigneur lui-même ? En effet, avec ce procédé éclectique, ce n'est ni saint Luc, ni saint Mathieu qui a raison, c'est le compositeur ou l'arrangeur. Le reproche de nouveauté n'atteint

donc pas les filles du Paraclet, mais bien plutôt ceux qui les critiquent.

Au reste, les atteignît-elle, serait-ce bien à l'abbé de Clairvaux qu'il appartiendrait de leur donner des avis de réforme? S'il est un ordre religieux où les rubriques et la liturgie sont en désaccord avec la pratique de l'Église universelle, c'est bien celui de Citeaux. Il serait donc sage que le médecin songeât à se guérir lui-même, avant d'indiquer aux autres les remèdes dont ils ont besoin.

Toutefois, en relevant cette inconséquence ou cette apparente contradiction, Abélard affecte de n'avoir aucune intention de blâmer la conduite des Cisterciens. La variété dans le culte divin lui paraît avoir un certain charme, car, comme le dit Cicéron, « l'uniformité en toutes choses est la mère de la satiété (1). » Il ajoute : « Pour ne déplaire à personne, j'ai déjà dit et je répète que chacun peut abonder en son sens et réciter l'Oraison dominicale comme il l'entendra. Je ne conseille à personne de me suivre en ce point. Qu'on change, tant qu'on voudra, les paroles du Christ. Pour moi, tant que je pourrai, je les

(1) Cicéron dit en effet (*De Invent.*): *Omnibus in rebus similitudo est satietatis mater.* Mais l'application qu'Abélard fait ici de cette maxime nous paraît téméraire et dangereuse.

conserverai intégralement, quant à la lettre, et quant au sens. »

Abélard prend dans cette épître le ton et le rôle de réformateur et d'érudit qui lui plaisaient tant ; mais cependant son attitude à l'égard de saint Bernard demeure respectueuse. On y remarque avec une petite pointe de malice une certaine affection mêlée de reconnaissance (1).

(1) *Ea charitate, qua me præcipue amplectimini..... scribere vobis decrevi nostram super hoc qualem cumque excusationem, maxime quum vestram magis quam cæteras omnes dolerem, ut decet, offensionem.* Bornier nous dit (ouv cit. p. 78) : « On croit lire une scène bien connue du *Misanthrope* en voyant Abélard se féliciter de la charité toute particulière à son égard de l'abbé de Clairvaux. » Rémusat (ouv. cit., tom. Ier, p. 204) est du même avis. Le rapprochement paraît à Johanny de Rochely (ouv. cit. p. 53, note) une confusion et un malentendu. Quoi qu'il en soit de la ressemblance des situations, il est évident que saint Bernard ne jouait pas ici le rôle de la prude Arsinoé. Il avait un motif sérieux de faire à Héloïse la remarque qui étonna Abélard. Celui-ci n'eût peut-être mal fait, avant d'écrire sa lettre, de méditer l'article suivant de la règle de saint Benoît (*Reg. Sti Bened.*, cap. LXI) : « Si un religieux étranger, venu dans le monastère, trouve quelque chose à reprendre, et que sa remarque soit raisonnable et présentée avec humilité, l'abbé devra la prendre en considération et la juger avec prudence, parce que c'est peut-être pour cela que Dieu l'a conduit au monastère. » Son argument : *Medice, cura teipsum*, excellent dans la forme, était nul dans l'espèce. Il avait oublié que ces nouveautés, qu'il reprochait à saint Bernard, étaient sanction-

Ses soupçons antérieurs, si tant est qu'ils aient existé (1), ont fait place à la franche confiance que méritait si pleinement la vertu de l'abbé de Clairvaux.

Ainsi, jusqu'à l'année 1141, nous ne trouvons dans les faits aucune trace de réelle antipathie entre saint Bernard et Abélard. Sans doute il existe entre eux une grande divergence d'idées, de sentiments, et cette divergence qui va jusqu'au contraste est visible dans leur conduite et dans leurs mœurs. Mais rien encore ne peut faire supposer une rupture prochaine et une formelle division. Cette division éclata inopinément et les surprit certainement l'un et l'autre.

---

nées par l'Église, tandis que la sienne n'avait reçu aucune approbation qui la légitimât. Ceci soit dit pour justifier la critique de l'abbé de Clairvaux.

(1) Voir ce que nous avons dit plus haut sur les soupçons d'Abélard éveillés pendant son premier séjour au Paraclet.

II

CONCILE DE SENS

(1141)

Les fêtes de Pâques (1141) terminées, saint Bernard, selon la promesse qu'il avait faite à Guillaume de Saint-Thierry, étudia les ouvrages théologiques d'Abélard. Il y découvrit sans peine les erreurs qu'on lui avait signalées. Mais ce qui choqua surtout son sens chrétien, ce fut la hardiesse de génie du novateur qui ne réservait plus rien à la foi, cet orgueil de l'esprit humain qui osait tenter de scruter la majesté de Dieu.

Son horreur fut égale à sa surprise. En présence d'un tel état de choses, quelle attitude allait-il prendre ? Son humilité ne lui permettait pas de croire qu'il eût mission de dirimer les questions de doctrine. Cependant, dans une entrevue qu'il eut avec Guillaume de Saint-Thierry (1)

(1) Même en adoptant la date de 1141 pour la tenue du concile et en tenant compte des occupations de saint Bernard après la Pâque de cette année, son entrevue avec l'abbé de Saint-Thierry n'était pas impossible, comme Deutsch (ouv. cit. p. 17) le donne à entendre.

et probablement sur son avis, il résolut de donner à Abélard un rendez-vous pour une conférence particulière. C'était le plus sûr moyen d'éviter tout scandale et de ramener sans bruit à résipiscence le théologien égaré. Abélard se rendit avec empressement à cet appel. Lorsque ces deux grands esprits se trouvèrent en présence l'un de l'autre, ils s'entendirent aisément sur les principes qui devaient diriger la conduite des chefs des écoles catholiques. Tous deux s'intéressaient vivement à la gloire de l'Église. Tous deux déploraient, pour des motifs différents peut-être, mais avec une égale sincérité, l'esprit d'irréligion qui envahissait le sanctuaire.

Abélard avait remarqué et blâmait comme saint Bernard la fureur de discuter et la démangeaison d'innover qui atteignaient presque toutes les classes de la société. Le libre examen n'était plus seulement le lot de quelques téméraires philosophes. Le peuple ignorant et séduit se laissait captiver par l'éloquence verbeuse de ces docteurs sans mission et de ces théologiens sans titre. L'engouement des écoles s'était communiqué aux places publiques. Les simples comme les lettrés, les enfants comme les hommes mûrs, et, pour parler avec Abélard, les sots de toute espèce se mêlaient dans les villes, dans les bourgs et dans les campagnes, de contrôler les

dogmes les plus élevés de la religion. Le respect des choses saintes allait tous les jours diminuant. La foi des simples tombait dans le mépris. On jetait au vent les trésors de Dieu et on insultait aux Pères de l'Église qui avaient eu la prétention d'assoupir toutes les questions irritantes au lieu d'essayer de les résoudre. Il semblait qu'on voulait préluder à une ère nouvelle (1).

Abélard qui blâmait ces excès, ignorant peut-être qu'il en était involontairement l'un des principaux auteurs, reconnut aisément avec saint Bernard la nécessité de leur opposer, par une affirmation solennelle du dogme, une digue inviolable. Sur ce point sa propre conviction lui suffisait; il n'avait nul besoin d'un avis étranger.

Mais quand l'abbé de Clairvaux mit le doigt sur la plaie et, comme autrefois le prophète Nathan au roi David coupable, lui dit ouvertement : *Tu es ille vir ;* c'est votre théologie qui est la source de tant d'erreurs déplorables, il ne reconnut que très difficilement sa culpabilité. Leur première entrevue n'ayant produit aucun résultat définitif, une seconde eut lieu et

(1) Ce tableau de l'état des esprits au XIIe siècle, est tiré presque mot pour mot tant des ouvrages d'Abélard que de ceux de saint Bernard. (Cf. Abélard. *Introd. ad Théolog.* lib. II. et saint Bernard, Epp. concernant le concile de Sens.)

cette fois en présence de deux ou trois témoins, selon le précepte de l'Évangile (1). Abélard comprit enfin la justesse des observations de saint Bernard et consentit à sacrifier pour le maintien de la paix ses théories hasardées, à plus forte raison ses erreurs évidentes. En cette circonstance, il fit de nouveau preuve de son entière bonne foi et acte de sincère catholique.

En s'inclinant ainsi librement et respectueusement devant l'autorité de l'abbé de Clairvaux, Abélard n'avait certainement aucune arrière-pensée. Mais, rentré chez lui, il retrouva ses

(1) Deutsch oppose au récit de Geoffroy, que nous suivons ici, une fin de non-recevoir qui ne nous paraît pas suffisamment motivée. On sait, et Deutsch lui-même en convient, que Geoffroy pouvait être exactement informé. (Deutsch, ouv. cit. pp. 17 et 28.) Or, quelle raison cet historien pouvait-il avoir d'inventer ces diverses entrevues, si elles n'avaient pas eu lieu ? Les évêques parlent aussi, du reste, dans leur Lettre au Pape, de la conférence *familière* et *amicale* où Abélard fut averti. Ils omettent seulement de dire si Abélard répondit à saint Bernard par une promesse de rétractation ; et c'est là le point grave, en effet. Mais, il faut bien s'entendre sur la portée de ce mot. L'abbé de Clairvaux n'avait pu engager Abélard, et Abélard n'avait dû s'engager qu'à éviter désormais dans son enseignement oral les théories et les expressions qui choquaient les esprits, et à retoucher (*retractare*), s'il y avait lieu, en temps opportun ses écrits déjà publiés. C'est sur cette base, sans nul doute, que l'accord avait été fait.

confidents, ses amis, ses flatteurs qui blâmèrent sa soumission comme un acte de faiblesse. Aveuglé par la passion de la popularité, il en vint bientôt à regretter ses promesses. Les rétractations que saint Bernard avait exigées de lui lui parurent un outrage à sa dignité. L'amour-propre aidant, il s'imagina qu'il soutenait les droits de l'esprit humain méconnus par les vieilles écoles, et que nulle intelligence au monde ne pouvait être meilleur juge que la sienne des opinions contenues dans ses ouvrages.

Le but que saint Bernard s'était proposé n'était donc pas atteint. Un scandale ne devait pas tarder à éclater. Les disciples d'Abélard proclamaient bien haut l'orthodoxie de leur maître et, se faisant les interprètes de sa pensée et de son orgueil, répandaient partout sa doctrine et ses livres. On sait que leur premier soin avait été de les mettre aux mains des cardinaux de la cour de Rome, parmi lesquels Abélard comptait quelques amis dévoués (1). Confiant dans son génie, le théologien déjà condamné s'endormit ainsi dans une trompeuse sécurité, pendant que ses amis provoquaient témérairement l'opinion publique.

(1) Deutsch nous paraît avoir suffisamment établi (ouv. cit. pp. 16 et 17) qu'il y avait à Rome un parti de cardinaux favorables à Arnaud de Bresce et à Abélard et opposés à saint Bernard.

Les esprits s'émurent (1). Un chanoine de Saint-Léon de Toul, Hugues Metel, admirateur d'Héloïse et élève, comme Abélard, d'Anselme de Laon, prit la plume pour stigmatiser (dans un style ampoulé et antithétique) les erreurs qui levaient si hardiment la tête. Dans une première lettre il salue d'abord Abélard comme un maître accompli dans le *trivium* et le *quadrivium*, puis il ajoute que sur la foi de la renommée, il a conçu quelques soupçons sur son orthodoxie : « Tu as défloré la sainte Écriture. En voulant t'élever à l'explication de l'incompréhensible Trinité, tu es devenu plus insensé qu'Empédocle ; tu t'es enivré de vaines nouveautés. Oublies-tu qu'on ne connaît Dieu qu'en l'ignorant ? Tout ce que je sais de lui, c'est que je ne le sais pas. « *Deus nesciendo scitur, unum hoc de Deo scio quod eum nescio*... Non que je veuille attaquer ta sagesse et ta gloire, ce serait vouloir obscurcir le soleil... Tu as tant de prudence, tant d'éloquence, tant d'élégance de mœurs (?)... Mais peut-être ce sont des paroles qui auront été jetées au vent ; on n'en aura pas bien saisi le

(1) Nous plaçons à cette époque la correspondance de Hugues Metel que Rémusat place plus tôt. La date nous est fournie par la lettre de Hugues à Innocent II, où il est question de la lutte probable entre saint Bernard et Abélard.

sens... Reviens à toi, docte maître, reviens... Sur la porte de ton âme, garde écrit le *connais-toi toi-même,* car c'est une parole descendue du ciel. Souviens-toi que tu es un homme et non pas un ange; en cherchant à te connaître, tu ne sors pas de toi-même, tu ne te dépasses pas (1). »

Cette lettre où s'aperçoivent encore, malgré la vivacité du style, une certaine réserve et une véritable admiration pour Abélard, fut suivie d'une autre plus violente que Hugues Métel adressa au pape Innocent II. Hugues connaissait sans doute le résultat absolument nul de la double démarche de saint Bernard. Il s'irrite de l'impudence du novateur. Il le dénonce au pape et le signale comme un ennemi de l'Église. C'est une hydre nouvelle, un nouveau Phaéton, un autre Prométhée, un Antée à la force de géant. C'est le vase d'Ézéchiel qui bout, allumé par l'aquilon. Il faut sans retard allumer le cautère qui guérira les consciences malades. La charge en revient au Saint-Père. Qu'il se hâte, s'il ne veut pas que tous les pécheurs de la terre tombent dans les rêts de cet homme (2). Hugues voit naître la lutte qui va s'engager entre saint Bernard, cet homme vraiment et entièrement catholique,

(1) Epist. 3, Hug. Metell.

(2) Velociter, inquam, ne cadant in retiaculo præfati hominis peccatores terræ. (Epist. 4, Hug. Metell.)

israélite de père et de mère, spirituellement et littéralement, et Abélard ce fils d'un Égyptien et d'une Juive, fidèle au sens littéral par sa mère, infidèle au sens spirituel par son père (1).

Non contents de reprocher à Abélard son infidélité et son aveuglement, quelques-uns de ses adversaires allèrent jusqu'à le considérer comme un *nécromant* et un *familier du démon* (2).

Averti par les clameurs de l'opinion publique du revirement qui s'était opéré dans l'esprit d'Abélard et de l'inanité de ses promesses, saint Bernard se crut joué par lui et entra dans une sainte colère. Ne pouvant croire à l'hypocrisie de l'abbé de Saint-Gildas, il rechercha d'abord dans son entourage l'instigateur de ce parjure et de cette défaillance. Il le trouva sans peine. Parmi ses disciples, Abélard comptait un jeune révolutionnaire chassé de Rome pour ses essais de réforme politique et religieuse. Il avait nom Arnauld de Bresce. Hardi, entreprenant, impatient de l'autorité ecclésiastique, ce tribun éloquent avait soufflé la révolte dans le cœur des Romains. Il déniait au clergé le droit de posséder, et tentait de rétablir l'ancienne République sur les ruines de la Rome nouvelle. Ayant échoué

(1) Idem, ibid.

(2) Nigromanticus et dæmoni familiaris (*Thes. anec.*, tom. V, præf. in fine.

dans son entreprise, il s'était finalement retiré en France auprès d'Abélard, dont il avait jadis suivi les leçons. C'était justement l'esprit le plus capable de compromettre les résultats de l'entrevue de son maître avec saint Bernard. Homme d'action avant tout, Arnauld devait pousser Abélard à la résistance. Il se fit son écuyer, comme parle saint Bernard; il lui promit le concours de sa parole et de son audace, et, dissimulant sous le masque d'une piété hypocrite sa haine irréconciliable du catholicisme, il entraîna, par sa fougue, son ami encore hésitant.

Ces manœuvres ne pouvaient échapper à la clairvoyance de saint Bernard. Aussi son orthodoxie effrayée enveloppa dans une même réprobation le théologien et le tribun (1). Il entreprit

(1) (Cf. ep. 330 et 189.) *Procedit Golias* (Abélard), *procero corpore, nobili illo suo bellico apparatu circummunitus, antecedente quoque ipsum ejus armigero Arnaldo de Brixia. Squama squamæ conjungitur, et nec spiraculum incedit per eas. Siquidem sibilavit apis quæ erat in Francia api de Italia et venerunt in unum adversùs Dominum et adversùs Christum ejus.* Nous savons, en outre, par l'*Historia Pontificalis* (ch. XXXI) (Monum. Germ. scr. XX, 537), qu'Arnauld attira dans le parti d'Abélard le sous-diacre Hyacinthe (plus tard cardinal), alors en mission à la cour de France : « *Ernaldus adhæsit Petro Abælardo partesque ejus cum Domino Jacincto, qui nunc cardinalis est, adversus abbatem Claravallencem studiosius fovit.* »

une véritable croisade contre les ennemis de l'Église, et, tout en demeurant dans sa sphère, les poursuivit avec son invincible vigueur. Ne pouvant empêcher la circulation des ouvrages d'Abélard, il essaya du moins de détacher de lui quelques-uns de ses disciples. On peut placer à cette époque la conversion de Geoffroi d'Auxerre qui, après avoir été le disciple et l'ami d'Abélard, devint l'ami et l'historien de saint Bernard (1). Pour obtenir ce résultat, l'abbé de Clairvaux, comme on le pense bien, attaqua non seulement la doctrine et la méthode théologique, mais encore la conduite d'Abélard, et se fit une arme de ses inexplicables tergiversations.

Celui-ci, de son côté, persuadé qu'il était catholique de profession comme il l'était d'intention, ne put supporter de voir la médisance, et ce qu'il considérait comme une calomnie, pénétrer dans le cœur des siens. Prétendre lui ravir ses disciples, c'était le blesser à la prunelle de l'œil. Pour se venger du procédé de saint Bernard, il imagina de chercher dans une discussion publique le moyen de le confondre.

(1) Selon Deutsch, c'est peut-être alors aussi que Geoffroy de Chartres, légat du pape, aurait épousé les idées de saint Bernard sur Abélard. (Deutsch, ouv. cit. page 11, note.)

Sur ces entrefaites, il apprit qu'une cérémonie imposante devait avoir lieu à la date du premier dimanche après la Pentecôte dans la cathédrale de Sens, qui était alors la métropole de la province de Paris et la cité ecclésiastique la plus considérable des Gaules septentrionales. On devait exposer à la vénération des fidèles le riche reliquaire de cette église; on avait invité pour cette fête les nombreux prélats et dignitaires de la province de Sens, l'archevêque de Reims et quelques-uns de ses suffragants. Le roi de France lui-même, Louis VII, avait promis de rehausser par sa présence l'éclat de cette solennité. Et nul doute que les populations voisines, averties de la pompe inaccoutumée de ce pèlerinage populaire, ne s'y rendissent en grande foule.

Abélard crut voir dans cette manifestation religieuse une occasion ménagée par la Providence de repousser publiquement les accusations dirigées contre sa personne et contre ses écrits. Il écrivit à l'archevêque de Sens, le priant de transformer en synode ou concile la réunion sainte qu'il projetait, et lui demandant d'y comparaître pour se justifier. Sa requête visait directement saint Bernard; il annonçait sans détour que son intention était de lutter contre lui dans un combat singulier. Peut-être calcu-

lait-il que l'archevêque de Sens, qui avait eu récemment quelque différend avec l'abbé de Clairvaux, lui serait favorable (1), et qu'une convocation brusque et à bref délai déconcerterait ses ennemis. Ce qui est certain, c'est que l'archevêque accueillit son appel avec bienveillance. Il écrivit à son tour à saint Bernard pour lui donner communication de la lettre d'Abélard et l'inviter à se rendre au concile au jour fixé. Celui-ci refusa d'abord, alléguant son inexpérience dans les combats de la parole et faisant remarquer qu'il n'était qu'un enfant auprès d'Abélard, habitué dès sa jeunesse aux luttes de la dialectique; mais surtout il jugeait inutile et indigne de *laisser agiter ainsi la raison divine par de petites raisons humaines*. Il ajoutait que les écrits d'Abélard étaient des témoins suffisants pour l'accuser, et qu'après tout c'était l'affaire des évêques et non la sienne que de juger en matière de dogme (2).

Ces dernières allégations montrent combien Abélard s'était mépris en demandant à comparaître devant un concile. Il regardait la discussion publique comme une véritable joute où la victoire demeurerait au plus habile, et s'était

(1) Cf. G. Longueval, *Hist. de l'Égl. gall.*, tom. IX, livre XXV, p. 22.

(2) Ép. 189.

promis d'embarrasser par les subtilités de la dialectique son adversaire peu habitué aux termes de l'école. Oubliant pour un instant que sa doctrine pouvait être sujette à critique, ou même voulant l'ignorer absolument, comptant à bon droit que la violence ne viendrait pas cette fois, comme à Soissons, l'interrompre dans sa défense, et que la publicité de la lutte décuplerait ses forces et la vigueur de sa parole, il se tint pour assuré de reconquérir en un jour l'estime que lui avait fait perdre insensiblement l'attitude de saint Bernard. Malheureusement pour son calcul, ce n'était pas ainsi que ses adversaires envisageaient l'œuvre du concile. On n'entendait pas offrir aux curieux le spectacle du duel en champ clos des deux plus grands génies de l'époque. En acceptant la proposition d'Abélard, on songea tout simplement à organiser un tribunal devant lequel il eût à justifier sa conduite et à répondre de ses erreurs. Tel était en particulier le sentiment de saint Bernard. Et c'est la raison pour laquelle il refusait de paraître au concile de Sens. Y siéger comme juge lui semblait une usurpation et un empiètement sur le droit inaliénable des évêques; y siéger comme accusateur lui semblait au moins inutile, pour ne pas dire dangereux.

Cependant Abélard, confiant comme toujours

dans le succès de cette nouvelle entreprise, écrivait à ses amis pour leur donner rendez-vous à Sens. Afin de réveiller ou d'entretenir leur fidélité, il leur dépeignait saint Bernard sous les couleurs les plus noires et le leur dénonçait comme son ennemi acharné.

En réponse à sa lettre ils vinrent se ranger autour de lui, et lui firent une sorte de garde d'honneur. C'était d'abord Arnauld de Bresce, que nous connaissons déjà. Parmi les autres on distingue Bérenger et Gilbert de la Porrée. Pierre Bérenger, disciple idolâtre d'Abélard, déjà chargé des fonctions de scolastique à Poitiers, amassait en silence la bile qu'il devait, après le concile, épancher dans un pamphlet peut-être piquant, mais à coup sûr plein de malice et de haine.

Gilbert de la Porrée, ancien disciple d'Abélard, chancelier de l'Église de Chartres et docteur remarquable par le succès de son enseignement, commençait de son côté à développer sur les mystères ces subtilités ingénieuses et téméraires qui lui valurent quelques années plus tard une double condamnation.

A côté de ces brillants esprits se levaient les nombreux disciples d'Abélard qui avaient conservé le culte du maître et de sa doctrine. S'imaginant peut-être dans leur naïf orgueil qu'ils

avaient à défendre les droits de l'intelligence contre les persécutions des théologiens d'un autre âge, « ils renvoyaient l'insulte à la réprobation et le mépris à l'anathème (1). »

A l'exemple de leur chef ils escomptèrent d'avance le triomphe qui attendait leur cause au concile de Sens.

La rumeur publique apporta bientôt à saint Bernard la nouvelle de ces bruyantes espérances. Il feignit de ne pas s'en émouvoir et se retrancha dans un silence absolu.

Cependant les esprits s'agitaient. Le danger devenait pressant pour la cause catholique. Céder sans combat à la veille de la lutte, c'était compromettre les intérêts de l'Église et accorder à ses ennemis une victoire aisée et retentissante; c'était s'avouer vaincu, pour ne pas dire coupable. Les amis de saint Bernard comprirent la gravité de cette situation, et à force de représenter au saint abbé les conséquences de son abstention, le scandale que causerait son absence du concile, la popularité croissante qu'y gagnerait la cause d'Abélard, ils parvinrent à lui faire accepter le rôle de défenseur attitré de l'Église (2).

(1) Rémusat, ouv., cit. tom. I[er], p. 194.

(2) Tous ces détails, tirés de la lettre 189[e], ne s'accordent guère avec les hypothèses de Deutsch. Pour les

Si énergique que fût naturellement saint Bernard, il n'était pas fait pour les longs combats. Il ne savait l'emporter que de haute lutte, et, lorsque les obstacles renaissaient sous ses pas, il se fût bientôt laissé aller au découragement, si la grâce ne l'eût soutenu. L'opiniâtreté d'Abélard lassait sa persévérance. Aussi, ce ne fut pas sans verser des larmes qu'il se résigna à prendre contre lui l'attitude décidée d'un adversaire et d'un accusateur public.

Toutefois, son parti enfin pris, il chercha résolûment à s'assurer des moyens de mener à bonne fin une œuvre qui était devenue, par la tactique d'Abélard, presque une affaire personnelle. Il écrivit aux évêques convoqués par le métropolitain de Sens pour leur demander un concours actif dans ces démêlés de doctrine : « C'est plus encore votre affaire que la mienne, leur disait-il. L'Épouse du Christ confiée à votre garde est, malgré vos soins, presque étouffée sous une forêt d'hérésies, sous une moisson d'erreurs. Il est bon d'être patient à l'égard de tout le monde, et le serviteur de Dieu ne doit pas se précipiter

rejeter, comme il le fait par son silence significatif, il faut qu'il prête à saint Bernard des sentiments bien peu honorables.

dans les procès, mais on nous convoque à Sens pour l'octave de la Pentecôte, et on nous provoque à la lutte pour la défense de l'Église. Je puis compter, je l'espère, sur l'appui des amis de Jésus-Christ. Je vous avertis un peu tardivement, mais il faut en rejeter la faute sur les ruses d'un ennemi qui espérait nous surprendre, nous trouver mal préparés à la résistance, et dont la perfidie se trahit déjà dans la brusque promptitude avec laquelle il nous a défiés (1). »

Ayant fait de ce côté l'acquit de sa conscience, saint Bernard attendit, non sans inquiétude, la date du départ. Le jour arrivé, il quitta ses moines, le cœur triste, sans préparer ni argumentation ni discours, mais repassant dans son cœur cette parole de l'Évangile : *Ne préméditez pas votre réponse, elle vous sera donnée à l'heure de parler;* et cette autre du Psalmiste : *Dieu est mon soutien, je ne craindrai point ce qu'un homme peut me faire* (2).

De toutes parts arrivaient à Sens des prêtres, des religieux, des maîtres en théologie, des clercs versés dans la littérature. A côté

(1) Ep. 187.
(2) Matth. x, 19; et Ps. cxvii, 6.

du président du concile, Henri-le-Sanglier, archevêque de Sens, devaient siéger tous les évêques de sa province, à l'exception de ceux de Paris et de Nevers, empêchés pour une raison qu'on ignore (1). Ces suffragants étaient l'évêque de Chartres, Geoffroy, ancien élève et ami d'Abélard, son éloquent défenseur au concile de Soissons, Hugues III, évêque d'Auxerre, intime ami de saint Bernard, Élie, évêque d'Orléans, Atton, évêque de Troyes, Manassès II, évêque de Meaux. L'archevêque de Reims, Samson des Prés, convoqué comme nous l'avons dit, amenait avec lui trois évêques de sa province, Alvise d'Arras, Geoffroy de Châlons et Joslen de Soissons. A leur suite une multitude d'ecclésiastiques de tous ordres, abbés, prieurs, doyens, archidiacres, écolâtres, envahissaient la ville. Le roi arrivait avec ses grands officiers. Parmi les nobles seigneurs on remarquait surtout Guillaume comte de Nevers, que sa dévotion devait un jour mener à la Chartreuse (2). Le peuple emplissait les

(1) En prenant l'année 1141 comme date du concile, Deutsch établit que l'évêque de Paris devait alors se trouver à Rome (ouv. cit. p. 19.)

(2) Othon de Frisingue (*Gest. Frid.* I, 58) cite encore le comte Thibault de Champagne ; mais l'omission de ce nom important dans la lettre synodale (ep. 387) indique que le célèbre historien a dû être mal informé à cet égard.

rues, attendant avec impatience le jour de l'exposition des reliques et de la session du concile. Enfin, on put saluer les deux personnages dont la seule présence aurait suffi pour attirer l'attention publique: saint Bernard et Abélard; l'un faible, souffrant, couvert de son humilité, précédé d'une renommée de sainteté merveilleuse et du bruit de ses miracles; l'autre relevé par une attitude quelque peu altière, à l'aspect plein de fierté d'un maître habitué au respect, et escorté de ses disciples plus fiers que lui et plus superbes encore.

Le 25 mai 1141, octave de la Pentecôte, aujourd'hui fête de la Trinité (1), les reliques

(1) Nous adoptons après Deutsch la date de 1141 au lieu de la date 1140 communément reçue. Baronius avait d'abord fixé cette dernière ; et Henschen (*Acta Sanct.* Feb. tom. III, p. 196) s'était prononcé pour 1141 ; mais Pagi (*Critic. in Ann. Baronii ad ann.* 1141, *nr* 6, tom. IV, p. 526) justifia d'une manière qui parut péremptoire l'opinion de Baronius. Il s'appuyait sur les autorités suivantes : Le Pseudo Robert-du-Mont, la Chronique de Robert d'Auxerre et Vincent de Beauvais. Or, il est parfaitement établi aujourd'hui (voir *Monum. Germ.*, scr. VI ; les Remarques de Bethmann à la *Continuatio Præmonstratensis* de Sigebert de Gembloux, p. 447 ; à l'*Auctarium ursicampinum*, ibid. p. 469, et à la *chronique* de Robert du Mont, ibid. 476), que ces diverses autorités s'appuyaient elles-mêmes sur la *Continuatio Præmonstratensis*. On se trouve donc en présence d'un seul témoignage favorable à la date 1140.

de la cathédrale furent exposées à la vénération des fidèles. Louis VII, aussi bien que les simples laïques, les visita pieusement, et, selon

Deutsch rejette cette date pour plusieurs raisons assez graves, dont voici les principales : 1° Il est très probable que Samson des Prés, qui assista au concile de Sens, ne monta sur le siège de Reims qu'après la Pentecôte de l'année 1140 (voir les raisons, ouv. cit. p. 52). Atton de Troyes, qui assista également au concile, écrivit à Pierre le Vénérable une lettre où il est question d'une campagne de Louis VII terminée avant la fin de septembre. Cette campagne ne peut être, selon Deutsch, que l'expédition entreprise par le roi pour faire valoir les droits héréditaires de la reine Éléonore sur Toulouse (Cf. Ord. Vital, *Hist. eccl.* XIII, 22, Migne, 188, 981). Or, Ordéric Vital, qui écrivait sous la dictée des évènements, place cette campagne en 1141. 2° D'autre part, la lettre parle de Nicolas, l'ami de saint Bernard, et de Pierre le Vénérable, et mentionne son retour de Rome : *Nicolaus meus, imo et vester Roma redibat.* Or, on verra que ce Nicolas fut chargé par saint Bernard d'aller traiter à Rome l'affaire d'Abélard. 3° Au reste, l'octave de la Trinité tombant le 25 mai en 1141 et le 2 juin en 1140, cette date de 1141 met un plus grand intervalle de temps entre les séances du concile et le décret d'Innocent II qui est daté du 16 juillet, intervalle qui pourrait avoir été exigé pour le voyage de Nicolas à Rome et la conclusion de l'affaire. (Voir dans Deutsch, ouv. cit., le chap. V intitulé : *Das Datum der Synode*). La seule objection grave qu'on puisse, selon nous, adresser à cette opinion, serait la difficulté de concilier avec la date de 1141 les plaintes que fait saint Bernard, dans les lettres 189 et 330, sur la succession si rapprochée du schisme de Pierre de Léon et de l'hérésie

les chroniqueurs, se fit expliquer leur histoire par saint Bernard. Le saint adressa ensuite la parole à la foule et recommanda aux prières publiques les affaires du concile. Lui-même, sans doute, quoi qu'en dise Bérenger, demanda au Très-Haut « de faire revenir Abélard à résipiscence et de le rendre tel que le soupçon ne pût désormais l'entacher (1). » Le soir, les prélats se réunirent et tinrent une conférence privée dans laquelle ils étudièrent, sous la direction de saint Bernard, les matières de la séance du lendemain (2). Ils furent bientôt

de Pierre Abélard, puisqu'en réalité il y aurait eu alors trois années d'intervalle entre la fin de l'un et le commencement de l'autre. En tout cas, pour le but que nous nous proposons, cette question de date n'a pas beaucoup d'importance.

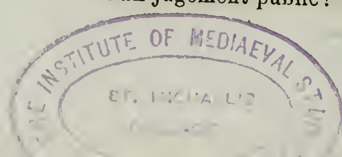
(1) Bereng. *Apolog.* pp. 3 et 4. C'est Bérenger qui nous atteste le fait de ces prières publiques. Nous le suivrons, pour le fond de son récit, dans la question assez embrouillée des préliminaires du concile. Il est inutile de faire observer que nous rejetons absolument les détails odieux et les insinuations malveillantes qu'il a mêlés à ses dépositions.

(2) Nous admettons avec Deutsch l'existence de cette conférence privée, en nous fondant, comme lui, d'une part, sur le témoignage de Bérenger qui parle d'une séance du concile *inter pocula*, calomnie qui serait absurde si elle ne faisait allusion au repas des évêques immédiatement suivi d'une réunion particulière à laquelle Abélard ne fut pas admis (Cf. Deutsch, ouv. cit.

édifiés sur les erreurs à condamner. Ils ne demandaient pas mieux que de s'en rapporter sur ce point à la science orthodoxe et au zèle éprouvé de l'abbé de Clairvaux. Celui-ci leur soumit les écrits d'Abélard, en tira les propositions les plus gravement erronées, les discuta l'une après l'autre et montra leur opposition avec l'enseignement de l'Écriture et des Pères, particulièrement de saint Augustin. On tomba aisément d'accord sur la nécessité d'une condamnation de l'auteur ou d'une rétractation consentie par lui.

Ce travail préliminaire rendait simples et faciles les opérations publiques du concile. Saint Bernard pouvait dès lors se reposer sur la bonne disposition des prélats et compter sur le succès

p. 39), et, d'autre part, sur un passage de la lettre synodale (ep. 337), où il est question d'un examen des ouvrages d'Abélard, *pridie ante factam ad vos appellationem*, fait la veille de la séance où celui-ci en appela au pape (Cf. Deutsch, ouv. cit. pp. 30 et sq.). — Cette séance privée était-elle légitime? Deutsch ne le pense pas. Pour qu'elle le fût, il eût fallu, selon lui, qu'Abélard y fût admis. « *Abælard blied natürlich ausgeschlossen. War schon dies ein Verfahren, das mit richterlicher Unpartheilichkeit in Widerspruch stand.* » (Ouv. cit. p. 23). Mais, depuis quand est-il défendu à des juges de préparer, en l'absence de l'accusé, la matière d'un jugement public?



de son œuvre (1). Le lendemain, la première séance solennelle s'ouvrit dans l'église métropo-

(1) Deutsch blâme fortement le procédé de saint Bernard dans cette conférence privée. Il lui reproche d'avoir abusé de son influence sur les évêques présents pour leur arracher la condamnation d'Abélard avant même l'ouverture du concile. Il rapproche sa conduite de celle qu'il tint plus tard dans une conférence privée qui précéda également la séance publique du concile de Reims, où fut condamné Gilbert de la Porrée. La ressemblance des cas est frappante, en effet. Là aussi les évêques furent instruits par saint Bernard des matières qui devaient être débattues devant eux et sur lesquelles ils étaient appelés à porter un jugement. Là aussi saint Bernard voulut s'assurer, avant la séance publique, de l'assentiment des prélats, en leur faisant condamner l'une après l'autre les propositions qu'il trouvait lui-même condamnables. Là aussi il en appelait à l'autorité des Pères et surtout de saint Augustin. Mais, sur la remarque de Robert du Bois, archidiacre de Châlons-sur-Marne, on trouva que plusieurs textes allégués par le saint abbé n'étaient pas cités dans leur vrai sens, et là-dessus la conférence prit fin. L'affaire fut connue ; et, s'il faut en croire l'*Historia pontificalis*, les cardinaux s'entendirent pour placer l'évêque de Poitiers sous la garde des princes, « disant que l'abbé de Clairvaux avait déjà par un moyen semblable attaqué maître Pierre. » *Dicentes quod abbas arte simili magistrum Petrum aggressus erat.* — On ne peut évidemment reprocher à saint Bernard d'avoir, avec intention, faussé le sens des textes qu'il apportait dans la discussion. Or, le reproche de falsification écarté, nous ne voyons pas ce que sa conduite eut de répréhensible à Reims ou à Sens. Pourquoi ne lui aurait-il pas été permis, à lui, président de

litaine de Saint-Étienne. Le roi y assista. Saint Bernard occupait au milieu des évêques une place d'honneur. Après la récitation des prières accoutumées, l'un des évêques prit la parole et s'attacha à démontrer l'importance de la vraie Foi. Abélard fut ensuite introduit. Il comparut devant ses juges, en compagnie de plusieurs de ses amis. Il ne paraissait nullement redouter l'issue de la lutte qu'il avait provoquée. Avec cette présence d'esprit qui est la marque des hommes supérieurs, il dit malicieusement à Gilbert de la Porrée, en traversant la foule qui s'ouvrait devant lui pour lui livrer passage :

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.
Gare à toi, le feu prend à la maison voisine !

prédisant ainsi sept ans à l'avance les synodes de Paris et de Reims, où saint Bernard devait

fait du concile, d'interroger les juges sur les propositions incriminées, de prendre leur avis avant la séance publique et de s'entendre avec eux sur les points les plus importants à débattre ? Ce procédé ne serait blâmable qu'autant que l'accusateur aurait abusé de son autorité pour faire condamner par les évêques des choses irréprochables. Or, on verra que les articles qui formèrent la matière de la discussion publique au concile de Sens méritaient véritablement une condamnation. (Cf. Deutsch, ouv. cit., pp. 33 et seq. et l'*Historia Pontificalis* (cap. VIII-XI) attribuée par Giesebrecht à Jean de Salisbury.)

encore, pour quelques nouveautés de doctrine, poursuivre et faire condamner le subtil évêque de Poitiers.

Lorsque l'accusé se fut arrêté au milieu de l'assemblée, l'abbé de Clairvaux, qui était chargé du rôle de promoteur, produisit dix-sept propositions tirées des livres d'Abélard, et avertit l'auteur qu'il avait à choisir : ou de renier les erreurs qu'on lui attribuait, ou de les corriger, ou enfin de justifier sa doctrine par des raisons théologiques et l'autorité des saints Pères. Mais à peine le lecteur eut-il récité les premiers textes de ces extraits, qu'Abélard l'interrompit et interjeta brusquement un appel au Pape.

Cette détermination subite et imprévue déconcerta un moment le concile. On ne put croire qu'Abélard prît sérieusement un tel parti ; mais on eut beau lui promettre une pleine liberté de défense, une parfaite sécurité pour sa personne et la plus entière impartialité, il persista dans son appel et déclina obstinément la compétence d'un tribunal qu'il avait lui-même choisi.

Que s'était-il passé dans son esprit ? Sa retraite n'était évidemment point un projet réfléchi, une tactique imaginée d'avance. Avait-il été troublé devant cette auguste assemblée par le regard dominateur de saint Bernard? Avait-il redouté la sévérité de ses juges et cru voir sa condam-

nation écrite sur leur front ? Ou enfin, mis en face de ses propres assertions, avait-il douté de leur orthodoxie, et, pour éviter une sentence qu'il redoutait, essayé de gagner du temps ? Toutes ces hypothèses paraissent avoir une égale part de probabilité.

Saint Bernard l'intimida évidemment. Ce calme imposant de l'autorité dans la sainteté fit sur lui une impression profonde. « C'est un grand spectacle, dit Guizot (1), que cette attitude simple, pratique, décidée, que prend dès le début cet homme qui d'abord avait éludé le combat ; spectacle d'autant plus beau que ce n'est point au nom du pouvoir de fait et en vertu de la force dont il dispose, que saint Bernard traite Abélard de la sorte. Sans doute il sait qu'au besoin la force ne lui manquerait point, que le roi, Louis-le-Jeune, le comte de Champagne (?), le comte de Nevers, sont là au concile, prêts à défendre l'Église contre ses ennemis ; mais nulle allusion, nulle insinuation n'indique seulement qu'il y pense ; la lutte est purement intellectuelle. Bernard n'est, comme Abélard, qu'un moine qui parle au nom de la vérité ; il ne veut que le triomphe de la saine doctrine, la soumission de l'esprit à

(1) *Essai sur Héloïse et Abélard*, par Monsieur et Madame Guizot, édit. Oddoul, pp. 74 et seq.

l'esprit. Mais c'est la soumission qu'il réclame, non la dispute qu'il accepte ; et il réclame la soumission avec l'autorité d'un apôtre, laissant à Abélard la prétention de prouver son dire avec la subtilité d'un théologien. » Othon de Frisingue prétend qu'on menaça Abélard d'une sédition populaire. L'invraisemblance de cette calomnie suffit pour en faire justice (1). Ce qui ébranla d'abord la confiance que le fier philosophe avait dans son génie, ce fut la présence d'un autre génie dont il sentit instinctivement toute la supériorité.

D'autre part, l'attitude des évêques n'était pas de nature à le rassurer. La connaissance que ceux-ci avaient prise des ouvrages incriminés les avait prédisposés aux moyens rigoureux, et en cas d'insuffisance de la défense, il fallait s'attendre qu'ils exigeraient de l'accusé pour le moins une rétractation. Abélard lut ces dispositions dans

(1) Deutsch remarque avec raison qu'il y a dans la supposition d'Othon de Frisingue une réminiscence du concile de Soissons. On lit, en effet, dans l'*Historia calamitatum*, à propos de ce dernier concile : « *Æmuli nostri ita me in clero et populo diffamaverunt, ut pene me populus, paucosque qui advenerant ex discipulis nostris, prima die adventus nostri lapidarent.* » Au reste, le silence de Bérenger tranche la question. Celui-ci n'eût pas manqué de mentionner cette agitation populaire, si elle eût existé.

le regard de ses juges (1). Il se crut perdu d'avance et abandonné même des partisans sur lesquels il avait pu compter en d'autres circonstances. Atton de Troyes et Geoffroy de Chartres qui lui avaient seuls jusque-là donné des preuves de sympathie (2) et qui seuls encore lui semblaient offrir une garantie suffisante d'impartialité, ne manifestaient nullement l'intention décidée de le soutenir contre les attaques de l'abbé de Clairvaux. Se sentant isolé au milieu de la foule et de ses adversaires, il ne pouvait trouver de repos que dans sa conscience et la sûreté de sa cause.

Or, à cet instant même, sa cause cessa de lui paraître irréprochable. Placé publiquement en présence de propositions malsonnantes que saint Bernard avait déjà dû lui signaler dans leurs conférences privées, il comprit que son habileté serait impuissante à les soutenir et à les défendre, et n'ayant pas le courage de les rétracter, il prit le parti de reculer avant la lutte ouverte. Pour couvrir sa retraite, il en appela du jugement

(1) Un écho de la conférence privée de la veille avait dû parvenir à ses oreilles : « *Das ist um so weniger unwahrscheinlich*, dit Deutsch, *als auch bei dergleichen Conferenzen Kleriker niederen Ranges im Dienste ihrer Bischofe anwesend zu sein pflegten.* (Ouv. cit. pp. 25 et 26).

(2) Cf. Rémusat (ouv. cit. tom. Ier, pp. 210 et seq.)

prévu de ses juges présents, au jugement encore inconnu de la cour de Rome. Ses amis, en effet, racontèrent d'après lui qu'il avait tout à coup perdu la mémoire, senti sa raison s'obscurcir et son courage lui manquer (1).

Cette volte-face, à laquelle personne n'était préparé, devait-elle arrêter la délibération du concile ? La position des Pères devenait embarrassante. On savait qu'Abélard comptait de nombreux amis auprès du Saint-Siège ; on ignorait donc la conduite que Rome tiendrait dans cette affaire. Abélard avait d'abord choisi pour juges ou plutôt pour témoins les évêques réunis à Sens ; étaient-ils en vertu de leur propre autorité, par ce choix même, en droit de le juger? Aujourd'hui que l'accusé se dérobait à la justice de leur tribunal par un appel à une cour plus haute, pouvaient-ils passer outre et continuer leurs fonctions de juges doctrinaux ?

Cette question, que le concile et que les critiques après lui se sont posée, n'offrait pas de difficulté grave. Si un concile même simplement

(1) Geoffroy d'Auxerre, *Vita sancti Bernardi*, loc. cit. Bittcher, *Das Leben des Peter Abœlard*, dans la Revue de l'Histoire de la Théologie (*Zeitschrift für hist. Theologie*, 39e livraison, p. 356), accepte pleinement cet aveu d'Abélard. Deutsch le rejette absolument sous prétexte que nous n'avons là-dessus d'autre témoignage que celui de Geoffroy. (Deutsch, ouv. cit. p. 25.)

provincial peut juger la doctrine d'un livre sans le consentement et quelquefois après la mort de son auteur, comment le droit des évêques réunis à Sens pouvait-il être l'objet du moindre doute (1)?

Or, dans les circonstances où ils se trouvaient, négliger l'usage de ce droit, c'eût été de la part des juges d'Abélard compromettre la cause de la vraie doctrine et préparer peut-être dans l'opinion le triomphe de l'accusé.

Saint Bernard, homme d'action et de gouvernement, se garda bien de commettre cette faute. Par déférence pour le Saint-Siège et pour ôter aux partisans d'Abélard tout prétexte au reproche d'incompétence du concile, il sépara le docteur de sa doctrine, abandonna l'un au pape « malgré l'irrégularité de l'appel » (*quamvis minus canonica videretur*), comme il s'exprime dans la

(1) Dans l'espèce, ce qui pouvait gêner l'archevêque de Sens, c'était un décret de suspens dont il avait été frappé par Innocent II lui-même, pour avoir passé outre à un appel au Pape, dans une question de préséance. (*Gallia christ. XII*, *Instrumm.*, col. 33, collect. Jaffé 5534.) Dans cet écrit, Innocent II avait posé la règle suivante: « *Appellatione interpositâ, omnia in eodem statu manere debent, et tam diu nihil erit penitus innovandum, donec Romanus Pontifex, si ad eum appellatum est, prius examinet, si justa vel injusta fuerit appellatio.* »

lettre 337, et engagea les Pères à juger l'autre séance tenante. Le procès suivit son cours.

La sentence pouvait dès lors être formulée sans autre examen que celui qui avait précédé la comparution de l'accusé. Pour ne pas précipiter leur décision, les évêques firent lire et relire publiquement les extraits à condamner. Laissant de côté les propositions qui étaient susceptibles d'une bonne interprétation, ils restreignirent leur censure à quatorze articles qu'ils déclarèrent pernicieux, manifestement condamnables, et qu'ils condamnèrent, en effet, comme opposés à la foi, contraires à la vérité et ouvertement hérétiques (1).

(1) Epp. 337, 189 et 191. *Cœterum sententias pravi dogmatis ipsius..... sæpe in audientia publica lectas et relectas et tam verissimis rationibus quam B. Augustini aliorumque sanctorum Patrum inductis a Domino Claravallensi auctoritatibus, non solum falsas sed et hæreticas esse evidentissime comprobatas « pridie ante factam ad vos appellationem » damnavimus.* — Ce *pridie ante factam ad vos appellationem* a embarrassé longtemps les historiens. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* pensent qu'Abélard, après en avoir appelé de vive voix au Pape devant ses juges, leur fit signifier son appel par écrit, le lendemain de sa condamnation. Un traducteur des Œuvres de saint Bernard, l'abbé Charpentier, donne une version absolument différente. Il suppose que la condamnation d'Abélard avait eu lieu la veille de sa comparution, et il traduit *damnavimus* par le plus-que-parfait : nous avions condamné. Les

Cette condamnation embrassait plusieurs erreurs d'une gravité exceptionnelle. Les propositions qui les contiennent ne se trouvent pas toutes littéralement dans les écrits d'Abélard, mais « elles sont, en général, authentiques, dit Rémusat lui-même, et les apologistes du philosophe ont eu tort de les contester (1). » Les principales sont les suivantes :

deux explications ne sont évidemment pas satisfaisantes. La distinction que nous avons établie entre la conférence privée et la séance publique des évêques, nous paraît couper court à toute difficulté sur le sens de la phrase. — Reste à expliquer l'incohérence de ces six mots avec le contexte. Nous pensons avec Deutsch (ouv. cit. p. 37), qu'ils ont été introduits après coup dans la lettre synodale, peut-être par l'archevêque de Sens qui voulait éviter à tout prix le reproche d'avoir méprisé encore une fois l'appel au Pape, et qui crut pouvoir justifier pleinement la conduite du concile, en montrant que la condamnation publique d'Abélard était la suite nécessaire de la conférence privée de la veille.

(1) Rémusat (ouv. cit. tome Ier, p. 215). Elles étaient données comme extraites de trois ouvrages d'Abélard : le premier, sa *Théologie* (et ce titre comprenait probablement l'*Introd. à la Théologie* et la *Théologie chrétienne*) ; le second, le *Scito teipsum* ou son *Traité de morale ;* le troisième était le livre des *Sentences*, ouvrage qu'il a toujours désavoué en raison du titre. Mabillon (notes aux *Epit. de saint Bernard*, p. 899) pense que ce livre était peut-être le *Sic et Non*. D'autres ont cru qu'il s'agissait d'un *Abrégé des Œuvres d'Abélard*, tel que celui qui a été édité par Rheinwald. Quoi qu'il en soit, on ne peut admettre avec Duchesne

« La Trinité se compose de trois personnes égales en toutes choses Cependant on peut les distinguer par leurs propriétés; le Père est une pleine Puissance, le Fils est quelque Puissance et le Saint-Esprit n'est aucune Puissance. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais il n'est pas de la substance du Père ni de celle du Fils. Une personne est à l'autre comme l'espèce est au genre, comme la forme est à la matière. » C'est là ce que saint Bernard appelle introduire des degrés dans la Trinité, à l'exemple d'Arius. C'est ce que d'autres ont appelé réduire à l'unité les personnes divines; et sur ce chef Abélard a été accusé de l'hérésie de Sabellius. Abélard ne pèche ici que dans l'expression, puisqu'il admet et enseigne ailleurs la Trinité et la consubstantialité des personnes; mais la contradiction des termes et l'incohérence des idées méritaient d'être relevées.

« Le diable n'a jamais eu aucun pouvoir sur l'homme, et le Fils de Dieu ne s'est pas incarné pour délivrer l'homme, mais seulement pour l'instruire par ses discours et par ses exemples;

et Abélard que saint Bernard ait été victime d'une méprise, ou l'instrument d'une calomnie. Il a pu donner au livre d'Abélard un titre arbitraire, mais il ne s'est pas trompé sur son origine. En tout cas, les extraits incriminés reproduisent exactement la doctrine d'Abélard.

et il n'a souffert et n'est mort que pour rendre recommandable sa charité envers nous. » Cette proposition est tirée du commentaire d'Abélard sur l'épître aux Romains; c'est l'erreur des Pélagiens, Abélard devait plus tard la rétracter.

« L'Homme-Dieu ou Jésus-Christ ne peut être appelé une personne de la Trinité. » C'est pour cette opinion que saint Bernard accuse avec raison Abélard de s'exprimer sur la personne du Christ comme Nestorius.

« On ne tire pas d'Adam la coulpe du péché originel, mais seulement la peine... Ce n'est pas dans l'œuvre que consiste le péché, mais dans la volonté ou plutôt dans l'intention et le consentement donné sciemment au mal; de sorte que l'œuvre en elle-même ne nous rend ni meilleurs ni pires, que l'ignorance exclut le péché, et que le péché n'est ni dans l'acte, ni dans la tentation, ni dans la concupiscence, ni dans le plaisir... L'homme peut rechercher la grâce par lui-même et par le seul moyen de son libre arbitre. » C'est sur cette triple proposition que s'appuyait saint Bernard pour accuser Abélard de tomber, quand il parle de la grâce, dans l'hérésie de Pélage. Nous verrons plus tard qu'il avait raison et qu'Abélard a convenu de ses torts, à cet égard.

Il est inutile de continuer la nomenclature

des erreurs du théologien, pour montrer la portée de ses opinions et de ses théories. Elles allaient à ruiner l'enseignement catholique. Sans doute, les propositions incriminées, isolées comme elles l'étaient dans ses ouvrages, n'avaient pas ce relief que leur donna la critique de Guillaume de Saint-Thierry ou celle de saint Bernard ; mais comme elles étaient capitales, qu'elles formaient, soit les prémisses, soit le nœud, soit les conséquences de longs raisonnements et d'une argumentation suivie, elles étaient d'autant plus dangereuses qu'elles s'insinuaient insensiblement dans les esprits et qu'elles les préparaient à recevoir, à leur suite, toute sorte d'erreurs. Elles étaient, si l'on veut, tempérées par des déclarations, modifiées par des développements ou des restrictions qui permettaient d'absoudre leur auteur du crime d'hérésie formelle. Mais le refus de les expliquer ou de les renier, plaçait Abélard dans une fausse et condamnable position. Et, en définitive, la conduite du novateur autorisait les Pères du concile de Sens à juger sa doctrine avec toute la sévérité qu'elle méritait.

III

SUITES DU CONCILE DE SENS

Cependant la décision du concile n'était pas le dernier mot de la question. Abélard avait, dit-on, quitté Sens le jour même de sa condamnation ; mais, en partant, il avait laissé suspendu sur la tête de ses juges, comme une menace, son appel au Pape. Rome seule pouvait prononcer sur sa personne, et seule aussi elle pouvait donner une sanction à la sentence portée contre sa doctrine. Pour obtenir sur ces deux points une solution favorable, saint Bernard rédigea, de concert avec les évêques, deux lettres synodiques qu'il envoya au Saint-Père, la première au nom de l'archevêque de Sens et de ses suffragants (1), la seconde au nom de l'archevêque de

(1) Nous suivons ici l'opinion reçue qui attribue à saint Bernard la rédaction de ces deux lettres. Deutsch (p. 29) essaie de prouver qu'on s'est trompé jusqu'à présent pour ce qui regarde la rédaction de la première. Saint Bernard, selon lui, ne peut en être l'auteur : 1° parce qu'il n'aurait pas écrit de lui-même : *Dominus Claravallensis, tactus zelo pii fervoris, imo certe sancti Spiritus igne succensus ;* 2° parce que le style de la lettre est lourd, et qu'on y rencontre des expressions *(præ-*

Reims et des évêques de Soissons, de Châlons et d'Arras.

L'archevêque de Sens et ses suffragants, reconnaissant que les décrets de l'Église romaine ont seuls force de loi et peuvent braver les attaques intéressées, s'inclinent devant son autorité souveraine. Ils viennent soumettre à

taxatus) et des phrases embarrassées (comme celle qui commence par : *Itaque cum per totam Galliam*), qu'on ne saurait attribuer à l'abbé de Clairvaux, dont le style est ordinairement si vif et si net. Mais ces raisons ne nous paraissent pas convaincantes. 1° On ne saurait tirer une conclusion bien sérieuse de la comparaison du style de cette lettre avec celui des lettres qui sont évidemment de saint Bernard. 2° Pour ce qui est de la phrase : *tactus zelo*, etc., il n'y a que les mots : *imo certe sancti Spiritus igne succensus*, qui peuvent paraître incompatibles avec l'humilité de saint Bernard considéré comme rédacteur de la lettre, puisque dans l'épitre 191e, que tout le monde reconnaît être de lui, on trouve les mots : *zelo fidei et justitiæ armatus*, qui répondent à ceux-ci : *tactus zelo pii fervoris.* Or, puisque Deutsch établit lui-même (p. 37) que cette lettre a dû être retouchée par l'archevêque de Sens, qui empêche d'admettre que cet éloge de saint Bernard : *imo certe sancti Spiritus igne succensus*, a été introduit, après coup, aussi bien que la fameuse phrase : *pridie ante factam ad vos appellationem?* 3° Enfin, est-il croyable que saint Bernard ait rédigé la lettre synodale des évêques de la province de Reims, comme Deutsch lui-même en convient, et qu'il ait laissé la plume à d'autres ou qu'on la lui ait retirée, lorsqu'il s'est agi de rédiger le rapport des évêques de la province de Sens?

son jugement et la prier de ratifier la sentence qu'ils ont portée, après mûre délibération et en présence d'hommes pieux et sages, sur une question soumise à leur tribunal. Ils rappellent les innovations d'Abélard, l'impression que ses ouvrages produisaient sur le public des écoles et des rues, les démarches charitables de l'abbé de Clairvaux, les bravades du novateur et de ses disciples, forçant, par un défi, le synode à se réunir et saint Bernard à y paraître. Ils exposent succinctement ce qui s'est passé au concile, comment le seigneur abbé produisit devant l'assemblée les erreurs de la théologie de maître Pierre, et proposa à l'auteur le choix ou de les renier ou de les justifier par des textes et de les amender ; comment Abélard, malgré la sécurité du lieu et l'impartialité des juges, avait refusé de répondre, et, cherchant un subterfuge, était sorti de l'assemblée avec les siens, après en avoir appelé au Saint-Siège. Ils expliquent ensuite pourquoi, vu l'irrégularité de l'appel et le péril imminent de l'Église, ils avaient jugé et condamné la doctrine, tout en abandonnant l'auteur à la justice de Rome. En finissant, ils transmettent au Pape, pour l'édifier, un résumé des principales erreurs condamnées, et le supplient unanimement et instamment, de confirmer leur sentence et de frapper d'un juste

châtiment ceux qui s'obstineraient, par esprit de contention, à les défendre. « Enfin, disent-ils, si Votre Sainteté daignait imposer silence à maître Pierre, lui interdire d'enseigner et d'écrire, et supprimer ses livres semés de dogmes pervers, vous arracheriez du sanctuaire les épines et les ronces, et la moisson du Christ aurait encore la force de croître et de fructifier (1). »

La seconde lettre insiste sur d'autres considérations, également importantes, mais plus en rapport avec le rôle que l'archevêque de Reims et ses suffragants devaient jouer dans le concile. Pour eux, rien n'était plus naturel que de raconter les ravages opérés au loin par les livres d'Abélard et les dangers de sa méthode théologique. « Pierre Abélard tente d'anéantir le mérite de la foi chrétienne, en prétendant comprendre par la seule raison humaine l'infini de Dieu. Il monte jusqu'aux cieux et descend jusqu'aux abîmes. Rien de ce qui est en haut ou en bas ne lui échappe. C'est un homme appelé, s'il faut l'en croire, à marcher sur les hauteurs et sur les merveilles qui le passent, un scrutateur de la majesté divine, un fabricateur d'hérésies. Son livre était mort après une première condam-

(1) Ep. 337.

nation. Maudit soit celui qui a reconstruit les ruines de Jéricho. Son livre est sorti de la poudre, et avec lui se sont réveillées toutes les erreurs qu'il contient. Il étend ses rameaux jusqu'à la mer et ses rejetons jusqu'à Rome. Et il a, il s'en vante du moins, il a où reposer sa tête dans la cour Romaine. » Après avoir exposé brièvement la conduite du concile vis-à-vis d'Abélard, les auteurs de la lettre ajoutent : « Il faut se hâter d'apporter un remède à la contagion qui nous menace, car cet homme traîne après soi la multitude et possède la confiance de tout un peuple qui le suit :

Sero medicina paratur
Cum mala per longas invaluere moras.

Le remède est sans force
Quand le mal s'est accru par un trop long séjour.

« Nous avons été dans cette affaire aussi actifs que nous pouvions l'être. C'est à vous maintenant, Bienheureux Père, d'empêcher que, de vos jours, la tache d'une hérésie souille la beauté de l'Église. Ami de l'Époux, l'Épouse vous a été confiée ; c'est à vous de la présenter toujours vierge, toujours chaste, au Christ, son unique Époux (1). »

(1) Ep. 191.

Saint Bernard ne s'en tint pas à cette double relation. Sentant parfaitement que sa personne était elle-même en cause, il voulut dégager entièrement, auprès du Saint-Siége, la responsabilité qu'il avait assumée dans les débats, et surtout dans le jugement du concile. Il adressa, pour son compte, au pape Innocent II, une lettre où il exhale sa tristesse et sa mélancolie, et où il verse sur les périls de l'Église ses larmes, sur Abélard et ses disciples son indignation que rien ne contient plus. Il faut que les scandales arrivent, mais c'est une déplorable nécessité. Il voudrait avoir des ailes comme la colombe, pour voler et se reposer loin de cette misérable terre. Il est dégoûté de la vie, et, pourtant, il ignore s'il lui serait utile de mourir, car ce qui lui fait désirer d'en sortir, ce n'est pas, comme chez les saints, l'amour d'un avenir meilleur, mais plutôt les scandales qui abattent son courage. « Lorsque la paix fut rendue à l'Église, après le schisme de Pierre de Léon, j'étais assez insensé pour me promettre le repos; j'ignorais que je suis dans une vallée de larmes, j'oubliais que la terre où j'habite ne pousse pour moi que des épines et des ronces. Ma douleur s'est accrue au lieu de cesser, et, à la vue du mal toujours grandissant, mes larmes ont de nouveau coulé avec abondance. Nous avions

échappé au lion (Pierre de Léon), et nous voici aux prises avec le dragon... Un Goliath s'est levé, haut de taille, armé pour le combat, précédé de son écuyer Arnaud de Bresce. Ils ont uni si étroitement leurs écailles qu'un souffle ne saurait les traverser. La guêpe de France a donné à la guêpe d'Italie un coup de sifflet. Et toutes deux se sont précipitées contre le Seigneur et son Christ. Goliath a poussé son cri contre les phalanges d'Israël et jeté l'insulte à l'armée des saints avec une audace d'autant plus grande qu'il sentait que David n'était plus là... » Suit le récit des circonstances que l'on connaît, et que saint Bernard explique avec soin pour écarter de lui tout soupçon de légèreté ou de témérité dans cette affaire. « Maintenant, ajoute-t-il, c'est à vous, successeur de Pierre, de juger si celui qui attaque la foi de Pierre doit trouver un refuge auprès de la chaire de Pierre. Rappelez-vous les devoirs de votre charge... Si Dieu a suscité de votre temps la fureur des schismatiques, c'est pour qu'ils soient brisés par vos soins. J'ai vu l'insensé aux puissantes racines... pareil au cèdre du Liban. La malédiction est tombée sur sa beauté. Je n'ai fait que passer, il n'était déjà plus... Afin que rien ne manque à votre gloire, voici maintenant des hérésies qui surgissent... Père bien-aimé, saisissez, tandis

qu'ils sont encore petits, les renards qui ravagent la vigne du Seigneur (1). »

Un moine de Moutier-Ramey, reçu à Clairvaux, Nicolas, secrétaire de saint Bernard, son messager de prédilection pour les affaires de Rome (quoiqu'il dût plus tard trahir sa confiance) (2), fut chargé de porter ses lettres au Pape et d'y ajouter de vive voix les commentaires convenables.

Le succès de ces trois relations, qui sont à la fois un terrible réquisitoire, pouvait dès lors paraître assuré; mais saint Bernard redoutait toujours l'influence d'Abélard sur la cour romaine. Aux lettres officielles que nous avons citées, il joignit d'autres lettres officieuses adressées aux cardinaux.

« C'est à eux que revient la charge d'ôter les scandales du royaume de Dieu, de couper les épines naissantes et d'apaiser les querelles. Il

(1) Ep. 189.

(2) Ce Nicolas avait su gagner la confiance des hommes les plus éminents de son époque. On a vu quelles étaient ses relations avec Atton, évêque de Troyes, et avec Pierre le Vénérable. Il s'était lié d'amitié avec le prince Henri, frère de Louis VII et moine de Clairvaux. Il usa et abusa du sceau de saint Bernard, et voyant sa fourberie découverte, il échappa par la fuite au châtiment qui pouvait l'atteindre. (Cf. Mabillon, Préface au tome III des *Œuvres de saint Bernard,* pp. 36-52.)

est juste, par conséquent, de leur exposer les dommages faits à la foi et les injures faites au Christ, et de soumettre à leur appréciation le mouvement antireligieux qui agite la France. L'esprit humain s'est révolté contre la foi, en la personne d'Abélard, et lui arrache tout ce qu'il peut usurper. Il attente à ce qui est plus haut, fouille à ce qui est plus fort que lui ; il se précipite sur les choses divines, il force plutôt qu'il n'ouvre les lieux saints ; et tout ce qui lui paraît impénétrable, il le regarde comme n'étant pas, il dédaigne de le croire..... Lisez, s'il vous plaît, le livre de Pierre Abélard qu'il intitule *Théologie ;* vous l'avez entre les mains, puisque, à l'entendre, on le lit dans la cour de Rome. Lisez le livre de ses *Sentences*, et celui qui a pour titre : *Scito teipsum.* Vous verrez quelle moisson d'erreurs et de sacrilèges y fleurit ; vous saurez ce qu'il pense de la Trinité, du Christ, de la grâce, du péché, etc. Si mon indignation vous paraît juste, vous la partagerez, et, agissant selon le pouvoir qui vous a été confié, vous condamnerez publiquement un crime public, et vous fermerez la bouche de ceux qui professent l'iniquité (1). »

Cette exhortation commune était accompagnée

(1) Ep. 188.

de quelques lettres particulières adressées aux membres les plus influents de la curie romaine. Rien de plus habile et de plus entraînant que ces différents actes d'accusation (1). Le thème est toujours le même, c'est l'enseignement gravement erroné d'Abélard, sa prétention à expliquer les mystères, sa conduite si semblable à celle des hérétiques. Selon le caractère des personnages auxquels il parle, tantôt saint Bernard commande, tantôt il supplie, tantôt il argumente, tantôt il invective. Il est particulièrement intéressant d'étudier le langage à la fois insinuant et ferme qu'il tient au cardinal Guy du Castel. Il « sait qu'il s'adresse à un disciple et à un admirateur d'Abélard ; mais il ne lui fait pas l'injure de supposer qu'il aime son maître au point d'aimer ses erreurs. Une telle amitié serait terrestre, charnelle, diabolique. Maître Pierre

(1) Nous plaçons après le concile la date de toute cette correspondance de saint Bernard. Rémusat s'est mépris en voulant en placer une grande partie avant la réunion des évêques à Sens. De Rochely (ouv. cit., ch. II), Hefelé (ouv. cit., p. 404), Deutsch (ouv. cit., p. 41), rejettent absolument son opinion comme inconciliable avec la suite des faits et le contenu même des lettres. Nous croyons, avec Hefelé (loc. cit.) et Deutsch (loc. cit.), que la lettre 330e de saint Bernard était tout simplement une esquisse qui ne parvint jamais à Innocent II, et qui fut remplacée par la lettre 189e.

a introduit dans ses ouvrages des nouveautés profanes. Il dispute de la foi contre la foi. C'est un homme qui ne voit rien en énigme, rien dans le miroir, mais qui contemple tout face à face. Il eût mieux valu pour lui qu'il se conformât au titre de son livre, qu'il s'étudiât lui-même, qu'il ne cherchât pas à dépasser sa mesure. Ce n'est pas moi qui l'accuse, c'est son livre où il a mis une funeste complaisance. Lorsqu'il parle de la Trinité, on croirait entendre Arius, *sapit Arium*, etc. » Puis le ton de la lettre s'élève, l'indignation concentrée de saint Bernard éclate dans la conclusion : « Sachez-le, dit-il, parce qu'il vous est utile de le savoir, vous à qui Dieu a donné la puissance ; il importe à l'Église, il importe à cet homme lui-même qu'on impose silence à sa bouche, pleine de malédiction, d'amertume et de ruse (1). »

Mais c'est surtout dans ses lettres au cardinal Yves, au cardinal Étienne, évêque de Préneste, qu'il épanche sans retenue sa sainte colère. Il leur signale Abélard comme un moine sans règle, un prélat sans sollicitude, un abbé sans discipline, qui n'a du moine que le nom et l'habit. C'est un homme à double face, au dehors un Jean-Baptiste, au dedans un Hérode. C'est un

(1) Ep. 142.

persécuteur de la foi catholique, un ennemi de la croix de Jésus-Christ ; sa vie, ses mœurs, ses livres le prouvent. C'est un moine en apparence, mais au fond c'est un hérétique, car il ne se contente pas de propager l'erreur par les mensonges qu'il fabrique et les dogmes pervers qu'il invente, mais il soutient ses erreurs avec opiniâtreté. C'est une couleuvre tortueuse, sortie de sa retraite, une hydre qui, pour une tête coupée, en pousse sept autres nouvelles. Au lieu de la tête qui fut tranchée à Soissons devant un légat romain, sont sorties sept hérésies et plus encore, comme vous pouvez en juger par l'exemplaire de ses ouvrages que nous vous avons envoyé. « C'est un homme qui veut dépasser sa mesure et rendre vaine, par sa sagesse, la vertu de la croix du Christ. De tout ce qui est au ciel et en la terre il ne daigne rien ignorer, si ce n'est lui-même. Il change les limites posées par nos Pères, agitant les questions les plus élevées du dogme, augmentant, diminuant tout à sa guise. A ses disciples, tout novices encore, à peine ébauchés, à peine sevrés de la dialectique, à peine capables de comprendre les premiers éléments de la foi, il ouvre le mystère de la Trinité, le saint des saints et la chambre du Roi... Il fait descendre les dogmes et les mystères jusque sur les places publiques. Qui donc se lèvera pour

fermer la bouche de ce fourbe ? Il est prêt à se faire condamner encore, comme si la première condamnation ne suffisait pas. Que dis-je ? il est tranquille, car il se glorifie d'avoir pour disciples les cardinaux et les clercs de la cour de Rome, et il invoque, pour défenseurs de ses hérésies, ceux-là mêmes qui doivent le juger et le condamner. N'y aura-t-il donc personne qui ressente les injures faites au Christ ; qui aime la justice et haïsse l'iniquité (1) ? »

Le ton de ces dernières lettres témoigne de la blessure faite au cœur de saint Bernard par l'attitude d'Abélard. Chose étonnante ! ce grand apôtre, dont l'âme était toute trempée de tendresse et distillait ordinairement la douceur, s'abandonnait parfois à des violences de langage qui déshonorent les bonnes causes plus encore qu'elles ne les servent. Toutefois, ces sorties regrettables ne peuvent faire douter de la pureté et de la grandeur de ses sentiments. S'il fallait leur chercher une excuse, on la trouverait aisément dans le goût de l'époque, qui se complaisait trop au style imagé de la Bible, dans le zèle de saint Bernard et l'exaspération où l'avait jeté la conduite inexplicable d'Abélard, le peu d'espoir qu'il nourrissait de le voir se soumettre à la

(1) Ep. 143, 331, etc.

décision de l'Église après sa fuite incompréhensible du concile, enfin dans l'éloignement qui faisait perdre à notre saint la modération qu'il gardait toujours en présence de ses adversaires. Tant qu'il avait pu entretenir Abélard de vive voix, sa parole avait conservé la mesure et le respect qui convenaient à leur commune dignité ; mais, à distance, son ton s'exaltait, comme s'il voulait devenir plus puissant et plus pénétrant. Que si son style perdait alors cette onction qui est son caractère habituel, il ne faudrait pourtant pas croire que son âme fût victime de la passion et s'abaissât jusqu'au sentiment de la haine. Rien n'est moins méchant que son indignation. Ses colères sont des colères de colombe ; elles n'ont pas de fiel. On pourra s'en convaincre le jour où Abélard reviendra à résipiscence.

Cependant, si légitimes qu'elles fussent dans leur principe, ces invectives qui étaient de nature à perdre l'abbé de Saint-Gildas dans l'esprit de ses juges, n'étaient pas des raisons. Une accusation en règle pouvait seule déterminer Rome à ratifier la décision du concile de Sens. Saint Bernard le comprit. Indépendamment de la triple relation qu'il écrivit pour le Pape, il composa à son intention, sous forme de lettre, un traité où il examine et discute quelques-unes des opinions d'Abélard. « Cette

composition, dit Rémusat, a été justement placée parmi les meilleures de son auteur. » On lui a cependant reproché de n'embrasser pas dans leur ensemble les doctrines du novateur; mais, pour formuler ce blâme, il faut oublier qu'Abélard lui-même n'eut jamais, à proprement parler, un enseignement ni une méthode bien arrêtés, et par conséquent n'eut pas lui-même d'idées d'ensemble. Si tranchant, si absolu qu'il fût dans ses affirmations, le théologien improvisé se laissait pourtant égarer souvent par l'imagination. Il flottait au gré de l'inspiration du moment. De là ses fréquentes et inexplicables contradictions. De là surtout ses témérités de doctrine et ses erreurs involontaires. Saint Bernard pouvait-il se charger de trouver le fil qui dirigeait son esprit dans ces essais incohérents, dont il ne connaissait d'ailleurs qu'une partie ? Ce qu'il vit, et il vit bien, c'est que l'abus de la raison dans les questions de foi était la tendance, pour ne pas dire le caractère de la méthode d'Abélard. Aussi insiste-t-il particulièrement sur ce point à plusieurs reprises, dans le cours de sa lettre. La Trinité et la Rédemption sont les seuls dogmes spéciaux dont il s'occupe avec quelque étendue. Dans la discussion sur la Trinité, il ramasse toutes les forces de sa dialectique pour vaincre son adversaire par l'arme même dont

celui-ci s'était servi, en touchant au dogme. Peut-être, en condamnant absolument l'opinion qu'il réfute, ne tient-il pas assez compte des protestations de bonne foi qu'Abélard a semées dans ses ouvrages. Mais les protestations même les plus vives pouvaient-elles atténuer l'effet pernicieux d'une erreur doctrinale longuement déduite et persévéramment soutenue? Qu'un fidèle se trompe en matière de dogme, saint Bernard acceptera ses excuses, si elles lui paraissent sincères; mais qu'un théologien s'égare, maintienne ses explications erronées et proteste malgré cela de la pureté de sa foi, c'est ce que le saint abbé ne peut accepter, et ce que l'Église, d'ailleurs, n'accepte jamais. Abélard avait beau se défendre de la pensée de l'hérésie, ses écrits s'élevaient contre lui pour dénoncer non pas son cœur et sa volonté, mais au moins son esprit et son enseignement. Sa théorie de la Rédemption, par exemple, ne pouvait pas plus que son essai sur la Trinité échapper à la censure. Dans l'examen et la réfutation qu'il en fait, saint Bernard prend sur son adversaire une remarquable supériorité, et montre une connaissance de la théologie bien autrement profonde que celle de l'illustre professeur de Sainte-Geneviève et du Paraclet. Parfois, dans le feu de la discussion, il s'anime jusqu'à rencon-

trer les accents de la plus haute éloquence, et l'on ne saurait dire lequel est plus convaincant, dans cette longue argumentation, de son esprit ou de son cœur. On sent qu'en touchant à ce mystère, Abélard l'avait blessé à la prunelle de l'œil. Le saint abbé clôt sa lettre en remettant toute l'affaire entre les mains de celui qui est armé par Dieu pour détruire toute hauteur rebelle à la science de Dieu et pour soumettre toute intelligence à l'obéissance du Christ. « On trouve, ajoute-t-il, dans ses autres écrits, plusieurs autres propositions également mauvaises ; mais, ni le peu de temps dont je dispose, ni l'étendue d'une lettre ne me permettent de les réfuter. D'ailleurs, je ne vois pas que ce soit nécessaire ; elles sont d'une fausseté si évidente, que les raisons les plus communes de notre foi suffisent pour les détruire. Cependant j'en ai fait un recueil que je vous adresse (1). »

Ce recueil, qui comprenait quatorze passages extraits des ouvrages d'Abélard, a été retrouvé au Vatican, par Jean Durand, et placé par Mabillon, dans son édition des œuvres de saint Bernard, en tête de la lettre précédente. Il suffisait pour éclairer le Pape et les cardinaux

(1) Ep. 190. seu Tract. ad Innocent. *de Erroribus Abœlardi.*

et pour déterminer la conduite qu'ils devaient tenir à l'égard de l'accusé.

Abélard, de son côté, ne demeurait pas inactif. Nous ne connaissons pas les suppliques qu'il envoya sans doute au Pape et à ses amis de Rome, pour leur signifier son appel. Peut-être sont-elles détruites ; peut-être quelque bibliothèque les compte-t-elle encore parmi ses manuscrits. Son indignation éclata d'abord dans une profession de foi, dont Othon de Frisingue nous a conservé le commencement, et qui était plutôt propre à empirer sa situation qu'à lui ménager la faveur de l'orthodoxie. Nous n'avons une idée de son contenu que par les allusions et les citations d'un auteur inconnu qui le réfuta avec une impitoyable rigueur (1). Cet anonyme composa une véritable dissertation, en trois livres, qu'il dédia à Hugues, archevêque de Rouen, et où il raconte qu'il fut jadis lié avec Abélard par la plus étroite familiarité, mais qu'il est obligé maintenant de dénoncer

(1) Nous considérons cette profession de foi comme la première en date après le concile de Sens, parce qu'elle fut écrite *ab irato*. (Cf. *Histoire littéraire*, tom. XII, p. 135. Othon de Frising. de *Gest. Frid.*, lib. I, cap. XLIX. Rémusat. *Abélard*, tom. I, p. 233.) L'auteur qui la réfute est un abbé de moines noirs, que Tissier (*Biblioth. Cisterc.*, IV, 238) a pris à tort pour Guillaume de Saint-Thierry.

son ancien maître à la vindicte publique. Il l'accuse d'être conduit par les furies et d'avoir comparé saint Bernard à Satan transformé en ange de lumière ; et il prend avec vivacité la défense du saint abbé contre le pamphlet calomnieux qui noircit sa réputation (1).

Personnellement, l'abbé de Clairvaux ne se sentit pas atteint par les attaques de son aggresseur ; il laissa courir sa profession de foi et n'y répondit pas.

Revenu d'un premier mouvement de colère, Abélard eut bientôt compris la nécessité de renoncer à l'aigreur de la polémique pour conserver l'estime des esprits modérés, assez nombreux encore, qui avaient été jusque-là ses sincères admirateurs et ses fidèles amis. D'ailleurs, une sorte de révolte ouverte contre les actes du concile de Sens seyait mal à un enfant soumis de l'Église catholique. La lettre qu'il adressa à Héloïse est la preuve et l'expression du changement qui s'opéra alors dans ses sentiments. Une raison puissante le poussait à formuler cette nouvelle profession de Foi. Héloïse avait attendu avec impatience et in-

(1) Est-il bien certain d'ailleurs que cette apologie d'Abélard ne doit pas être placée avant les opérations du concile? Nous avons suivi l'exemple de tous les historiens d'Abélard qui la placent après le concile.

quiétude l'issue du concile ; elle dut frémir d'horreur contre saint Bernard à la nouvelle de la condamnation de son époux. Par respect pour l'affection de celle qui avait toujours uni son sort au sien, Abélard ne pouvait laisser peser sur lui, ne fût-ce qu'un instant, le soupçon d'hérésie ou de rébellion contre l'Église. Il envoya donc à l'abbesse du Paraclet et à ses filles une apologie profondément chrétienne et qui prouve une fois de plus que ses erreurs avaient leur principe plutôt dans son esprit que dans son cœur. Il est touchant de l'entendre confier ses peines et les amertumes dont son âme est abreuvée, au cœur qui seul au monde peut-être partageait pleinement ses joies et ses tristesses :

« Héloïse, ma sœur, toi, jadis si chère dans le siècle, aujourd'hui plus chère encore en Jésus-Christ, la logique m'a rendu odieux au monde. Ils disent, en effet, ces pervers qui pervertissent tout et dont la sagesse est perdition, que je suis éminent dans la logique, mais que j'ai failli grandement dans la science de Paul. C'est, il me semble, la prévention plutôt que la sagesse qui me juge ainsi ; je ne veux pas à ce prix être philosophe, s'il faut me révolter contre Paul. Je ne veux pas être Aristote, si je suis séparé du Christ. Car il n'est

8

pas sous le ciel d'autre nom que le sien, en qui je doive trouver mon salut. J'adore le Christ qui règne à la droite du Père : des bras de la foi je l'embrasse opérant divinement des choses glorieuses dans le sein d'une Vierge. Et pour que toute inquiète sollicitude, tout ombrage soit banni du cœur qui bat dans votre sein, tenez de moi ceci : J'ai fondé ma conscience sur la pierre où le Christ a édifié son Église. Ce qui est gravé sur cette pierre, je vous le dirai en peu de mots : Je crois dans le Père, le Fils et Saint-Esprit, Dieu un par nature et vrai Dieu qui contient la Trinité dans les personnes, de façon à conserver toujours l'unité dans la substance. Je crois que le Fils est en tout co-égal au Père, savoir en éternité, en puissance, en volonté, en opération. Je n'écoute point Arius qui, poussé par un génie pervers ou même séduit par un esprit démoniaque, introduit des degrés dans la Trinité, enseignant que le Père est plus grand, le Fils moins grand, oubliant ainsi le précepte de la Foi : « Tu ne monteras point par des degrés à mon autel (1) ; » car il monte par degrés à l'autel de Dieu, celui qui introduit dans la Trinité une priorité et une postériorité. J'atteste que le Saint-Esprit est

(1) Exode, xx, 26.

consubstantiel et co-égal en tout au Père et au Fils, quand, dans mes livres, je le désigne si souvent du nom de divine Bonté. Je condamne Sabellius, qui, attribuant au Père et au Fils la même personne, avança que le Père avait souffert la passion, d'où est venu le nom de Patripassiens. Je crois que le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'Homme, et qu'une seule personne subsiste par et dans les deux natures. C'est lui qui, après avoir souffert toutes les conditions attachées à son humanité et la mort même, est ressuscité, est monté au ciel et viendra juger les vivants et les morts. J'affirme que tous les péchés sont remis par le baptême, que nous avons besoin de la grâce pour commencer et accomplir le bien, et que ceux qui ont failli sont régénérés par la pénitence. Quant à la résurrection de la chair, pourquoi en parlerais-je ? puisque vainement je me glorifierais d'être chrétien, si je ne croyais que je dois ressusciter un jour. Telle est donc la foi dans laquelle je me repose. C'est d'elle que je tire la fermeté de mon espérance. Fort de cet appui salutaire, je ne crains pas les aboiements de Scylla, je ris du gouffre de Charybde, je n'ai pas peur des chants mortels des sirènes. Si la tempête vient, elle ne me renversera pas ; si les vents soufflent, ils ne m'agiteront pas,

car je suis fondé sur la pierre inébranlable (1). »

On aime à entendre de pareils accents sortir de la bouche d'Abélard. Cette déclaration était l'expression noble et ferme d'une foi convaincue et pouvait lui gagner la bienveillance des esprits non prévenus. Toutefois elle était insuffisante pour quiconque était au courant de ses erreurs. Abélard s'imaginait volontiers que son *Credo* se conciliait avec les explications qu'il avait données des mystères de la religion. Son ignorance, tranchons le mot, la fausseté de son esprit lui servait d'excuse. Mais, il faut bien le reconnaître, cette déclaration ne rétracte pour le fond aucune des opinions qu'on lui reprochait, à part la théorie sur la grâce et le libre arbitre. « Il n'est, dit Rémusat, ni le premier ni le seul qui, pour rester dans l'unité, ait profité d'une communauté de langage entre ses adversaires et lui, sans tenir compte des idées diverses que des esprits différents attachent aux mêmes mots (2). » On ne flétrirait jamais assez un tel procédé, s'il provenait de l'hypocrisie ou servait de tactique; mais le caractère d'Abélard étant connu, sa conduite est correcte et échappe à la critique. Il est curieux de voir comment cet homme

(1) Apolog. ad Heloïss.

(2) *Abélard*, tom. Ier, p. 231.

se fait illusion, lorsqu'il déclare qu'il n'a pas peur du chant mortel des sirènes. La dialectique était une fatale sirène dont les chants exerçaient toujours sur lui un funeste empire. Appelé à expliquer dans une chaire publique le dogme de la Trinité ou celui de la Rédemption, il n'eût pas manqué de retomber dans ses premiers errements. Plaignons cette faiblesse incurable du génie qui provient d'une mauvaise formation première et d'une préparation à l'enseignement hâtée et trop présomptueuse ; mais louons sans réserve ce courage qui portait Abélard à lutter, par respect pour sa foi, contre les séductions de sa propre raison. L'illustre professeur veut rester catholique, et il condamne volontiers toutes les erreurs condamnées par l'Église, au risque de flétrir ses propres ouvrages. Dans cette apologie qu'il adresse à Héloïse, il semble qu'il ait déjà fait un pas pour se rapprocher de la vraie doctrine catholique. Cette disposition n'est-elle pas pour l'avenir un gage de la soumission plus entière de son esprit, et surtout n'est-elle pas déjà une marque de sa parfaite bonne foi ? Qui ne comprend qu'avec de pareils sentiments il ait cru pouvoir affronter à Rome le regard de ses juges et se laver entièrement de l'accusation d'hérésie ?

Ayant ainsi tranquillisé son épouse, il prit sans retard le chemin de la Ville éternelle. Il recevait sur sa route l'hospitalité dans les monastères. Or, passant par la Bourgogne, il vint un soir demander un asile pour la nuit à l'abbé de Cluny.

La maison de Cluny, située non loin de Mâcon, était alors la plus célèbre abbaye des Gaules. Fondée au X[e] siècle par Bernon, abbé de Gigny, et richement dotée par Guillaume I[er], duc d'Aquitaine et comte d'Auvergne, elle était depuis longtemps une pépinière de grands hommes. Elle avait fourni à l'Église des évêques et des Papes pour la terre, et des saints en grand nombre pour le ciel. Avec le temps, et à la suite des richesses, des abus s'étaient glissés dans la règle, et le relâchement s'était introduit dans la discipline. Mais la réforme de Citeaux et de Clairvaux avait arrêté par son influence rivale ce mouvement de décadence. A l'abbé Pons de Melgueil, de triste mémoire, mort à Rome excommunié, avait succédé dans le gouvernement du monastère un abbé célèbre par ses vertus, son talent, et surtout par son aménité et par sa douceur. Pierre, fils de Maurice, de la grande famille des seigneurs de Montboissier, en Auvergne, et que l'Église honore sous le nom de Pierre

le Vénérable, savait joindre, dans ses relations avec ses moines et avec les étrangers, à une grande fermeté de caractère un grand esprit de conciliation et de tolérance. Uni à saint Bernard par les liens d'une profonde estime et d'une sincère amitié, il avait dû combattre avec force les reproches trop vifs que celui-ci avait adressés à son ordre ; mais il n'en avait pas moins gardé pour « l'ami de son cœur » l'admiration et, ce qui vaut mieux, l'affection qu'il lui avait vouée dès longtemps. Sa grande âme était inaccessible aux mesquines passions de la jalousie et de la rancune. Il avait pris pour devise cette belle sentence : « La règle de Saint-Benoît est subordonnée à la règle de la charité. » Et de cette devise il faisait la règle de sa vie. Toute sa science du gouvernement des âmes consistait à les aimer.

Tel est l'homme à qui s'adressait Abélard fugitif. Avec quelle bonté il fut accueilli par Pierre le Vénérable, on le devine aisément. Le pieux abbé lui demanda quel était le but de son voyage. Abélard lui répondit que, persécuté par la haine de ses ennemis et chargé du nom d'hérétique dont il avait horreur, il en avait appelé à la Majesté Apostolique et qu'il voulait se réfugier sous sa protection. Pierre le Vénérable approuva son dessein et lui assura que Rome, le

refuge de l'étranger et du pèlerin, ne manquerait pas de lui rendre justice et, au besoin, de lui accorder miséricorde.

Mais ce voyage de Rome ne devait pas s'effectuer. Pendant son séjour à Cluny, Abélard apprit la décision que le Pape avait prise à son égard, et la condamnation qui l'atteignait dans ses écrits et même dans sa personne. Cette nouvelle avait de quoi l'atterrer. Elle ne fut pas d'abord officielle et elle n'arriva sans doute à Cluny, comme elle se répandait partout, que sous la forme d'une rumeur publique. Le fait était-il vrai? Abélard dut en douter longtemps. S'il était vrai, que s'était-il passé à Rome?

Les lettres de saint Bernard au Pape et aux cardinaux avaient produit leur effet. Les propositions qu'il avait soumises au Saint-Siège et qui étaient tirées littéralement des livres d'Abélard, étaient articulées avec une telle précision que le doute n'était pas possible sur leur sens et leur portée. Innocent II convoqua pourtant et consulta le Sacré Collège; mais la réponse des évêques et des cardinaux fut telle que l'abbé de Clairvaux pouvait l'espérer. Les disciples et les amis d'Abélard se levèrent-ils pour défendre sa cause? Nous l'ignorons. On le condamna sans l'entendre et, sept semaines environ après le concile de Sens (16 juillet 1141),

Innocent adressait à ses vénérables frères Henri de Sens, Samson de Reims, et à leurs suffragants, et à son très cher fils en Jésus-Christ Bernard abbé de Clairvaux, un Rescrit daté de Latran, qui contenait la condamnation d'Abélard et de ses doctrines. Après un préambule sur l'unité de la foi et l'infaillibilité du Saint-Siège, le Pape déclare qu'il a, sur l'inspection des lettres et des articles à lui déférés par le concile de Sens, reconnu avec douleur, dans la pernicieuse doctrine de Pierre Abélard, d'anciennes hérésies et de nouveaux dogmes pervers contraires à la foi catholique. Il a horreur de l'audace des téméraires qui profanent les sacrés mystères; il rappelle avec complaisance la défense faite après le concile de Chalcédoine par l'empereur Marcien de très chrétienne mémoire, à tout clerc, militaire ou laïque, de traiter publiquement des questions de foi chrétienne déjà tranchées par l'Église. La peine des sacrilèges doit être appliquée aux contempteurs de cette loi, et si le violateur est un clerc, il sera rejeté des rangs du clergé (1). Abélard s'est rendu passible de ce rigoureux châtiment. Le Pape se félicite qu'au moment où se raniment

(1) Ep. 144 et Note de Mabillon sur ce décret de Marcien.

les anciennes erreurs déjà flétries, Dieu ait donné à l'Église de France des enfants dignes de leurs pères, et d'illustres pasteurs jaloux de mettre un terme aux attaques du nouvel hérétique. « En conséquence, ajoute-t-il, si indignes que nous soyons du siège de Pierre à qui il a été dit : « Confirme tes frères »; après avoir pris conseil de nos frères les évêques et les cardinaux, nous condamnons par l'autorité des saints canons les articles recueillis par vos soins, ainsi que tous les dogmes pervers de Pierre et leur auteur lui-même ; et nous imposons à Pierre, comme hérétique, un perpétuel silence; nous estimons, en outre, que tous les sectateurs et défenseurs de son erreur devront être séquestrés du commerce des fidèles et enchaînés dans le lien de l'excommunication (1). »

Une seconde lettre donnée le lendemain de la précédente et portant la même suscription, était ainsi conçue : « Par les présents écrits, nous mandons à Votre Fraternité de faire enfermer séparément, dans les maisons religieuses qui paraîtront le plus convenables, Pierre Abélard et Arnaud de Bresce, fabricateurs de dogmes pervers et agresseurs de la foi catholique, et de faire brûler les livres de leur erreur partout où

(1) Ep. 144.

ils seront trouvés. » Et à cette lettre était annexé l'ordre suivant : « Ne montrez ces écrits à qui que ce soit, jusqu'à ce que la lettre même (sans doute le rescrit principal) ait été, dans le colloque de Paris qui est très prochain, communiquée aux archevêques (1). »

Innocent III fit, en outre, brûler publiquement les ouvrages d'Abélard dans l'église de Saint-Pierre à Rome (2).

Ainsi se consommait la justice de l'Église, ce que d'autres ont appelé son iniquité. La sentence du concile de Sens était ratifiée dans toute sa teneur ; et, qui plus est, défense était faite au professeur, comme hérétique, de tenir désormais école. Cette note d'hérésie qui est extrêmement grave, et qui le paraît d'autant plus qu'Abélard prétendait pouvoir justifier de son orthodoxie, n'allait pas cependant, qu'on veuille bien le remarquer, jusqu'à condamner la conscience du théologien, en ce sens qu'il fut déjà, bon gré mal gré, formellement hérétique ; elle n'atteignait directement que ses erreurs de doctrine et sa conduite extérieure. Elle mettait le dépôt de la foi à l'abri de toute atteinte, et préservait de la tentation d'une imitation dangereuse les fidèles

(1) Oth. Frising., loc. cit.
(2) Gauf. *Vita Sti Bernardi*, loc. cit.

que son génie aurait pu fasciner ou sa conduite entraîner. Mais, d'autre part, comme sa personne demeurait toujours par elle-même une menace pour l'enseignement catholique, le Saint-Siège estima que la force seule saurait réduire sa langue au silence et sa plume au repos; et la réclusion lui parut l'unique moyen à employer pour obtenir ce nécessaire résultat. Si les protestations antérieures d'Abélard étaient feintes et hypocrites, elles allaient être démasquées et se convertir en une révolte avouée, mais secrète, et, par suite, peu nuisible; si elles étaient sincères, elles allaient éclater plus solennellement et devenir plus authentiques par une acceptation résignée de la peine que la justice de l'Église avait jugé bon de lui infliger, et par une rétractation publique de ses erreurs et de sa conduite passées.

Cependant, en présence d'un procédé aussi sévère, l'esprit moderne s'irrite et, s'il ne va pas jusqu'à proférer un blâme, il se pose au moins deux graves questions qui concernent l'une la doctrine, l'autre la personne d'Abélard.

Abélard, dit-on, affichait son orthodoxie ; il niait avoir professé les erreurs qu'on lui attribuait. L'Église était-elle un meilleur juge que lui-même du sens qu'il attachait à l'expression de ses idées? Remarquons tout de suite qu'au

moyen âge le doute sur ce point ne vint à l'esprit de personne. L'Église n'est pas, en fait de doctrine, établie juge des pensées et des intentions d'un auteur, mais elle est juge des mots qui les expriment, pris dans leur sens obvie. Elle n'eut donc pas à s'occuper, pour formuler son jugement contre l'enseignement d'Abélard, de la bonne foi du théologien. La distinction du fait et du droit en matière dogmatique n'était pas alors inventée ; et ce serait faire injure au caractère aujourd'hui bien connu d'Abélard, que de lui reprocher de n'avoir pas su recourir, pour échapper à la condamnation qui frappa sa théologie, à cette misérable subtilité qui déshonora plus tard le Jansénisme aux abois.

La seconde question concerne la personne même du novateur. Le plus grand génie du XII[e] siècle condamné à la réclusion, s'écrie-t-on, quelle tyrannie ! Or, qu'a fait l'Église ? Si elle frappa directement l'enseignement et la conduite d'Abélard, elle n'atteignit qu'indirectement sa personne, par suite de la nécessité où elle était d'arrêter la propagation de ses erreurs. Mais encore, dit-on, cette condamnation indirecte était-elle légitime ? Pour quiconque admet ce qu'on appelle aujourd'hui la liberté de penser et surtout la licence de parler, elle fut incontestablement une violation du droit individuel ; mais

il suffit de reconnaître à l'Église une autorité doctrinale infaillible, la mission de conserver le dépôt de la foi, et un droit de coercition sur ses membres coupables, pour approuver la conduite du pape Innocent II.

Cette condamnation qui choque tant nos idées et nos habitudes modernes, fut alors acceptée par la plupart des esprits sans étonnement et sans révolte. Une seule voix fit entendre des paroles de désapprobation. Pierre Bérenger n'eut pas plutôt connu la décision de Rome, qu'il prit la plume pour venger son maître. Malheureusement il déshonora sa fidélité au malheur par la violence de son langage. L'écrit qu'il lança dans le public est moins une apologie d'Abélard qu'un pamphlet contre le concile de Sens, contre le pape Innocent II, et particulièrement contre saint Bernard. C'est un tissu de calomnies, relevé parfois par un véritable talent satirique, mais assaisonné ordinairement de puérilités, de citations ridicules, de plaisanteries ignobles, qui bravent même l'honnêteté de la langue latine. Il est triste de voir avec quelle audace un partisan d'Abélard refait, devant des témoins aussi bien sinon mieux informés que lui, l'histoire de la condamnation de son maître, et dénature les faits, afin de se procurer le triste plaisir de jeter l'insulte et la boue à la face de ses adversaires.

Nous ne le suivrons pas sur le terrain de ses calomnies. Qu'il nous suffise d'examiner ses critiques exagérées ou impertinentes. Après s'être moqué de la prétention constante de saint Bernard à n'être qu'un ignorant qui ne sait pas écrire faute d'avoir étudié, quoiqu'il écrivît avec beaucoup d'art et de recherche, l'apologiste lui rappelle avec un respect ironique sa sainteté et ses miracles, et lui déclare qu'il a perdu son auréole et trahi son secret par sa conduite vis-à-vis d'Abélard. Puis vient une peinture intérieure du concile, où les pontifes sont représentés ivres comme de vrais pots, pleins de vin comme des pourceaux, endormis pendant que le lecteur débite les propositions à condamner, et à peine réveillés de leur sommeil léthargique, lorsqu'ils prononcent leur jugement. Saint Bernard présidant une orgie! quelle basse plaisanterie (1)! Mais passons.

Abélard effrayé se réfugie dans l'asile du jugement de Rome. « Je suis, dit-il, un enfant de l'Église romaine, je veux que ma cause soit jugée comme celle de l'impie ; j'en appelle à César. Mais Bernard l'abbé, sur le bras du-

(1) Nous avons fait remarquer plus haut qu'il ne pouvait être question, dans cette peinture de Bérenger, de la séance publique du concile.

quel se reposait la multitude des Pères, ne dit pas comme le gouverneur qui tenait saint Paul dans les fers : « Tu en as appelé à César, tu iras à César ; » mais : « Tu en as appelé à César, tu n'iras pas à César. » Il informe, en effet, le Siége apostolique de tout ce qui a été fait, et aussitôt un jugement de condamnation de la cour de Rome court dans toute l'Église gallicane. Ainsi est condamnée cette bouche, temple de la raison, trompette de la foi, asile de la Trinité. Il est condamné, ô douleur ! absent, non entendu, non convaincu. Que dirai-je ? Que ne dirai-je pas Bernard ?... Il voulait, disent les fauteurs de l'abbé, corriger Pierre. Homme de bien, si tu projetais de rappeler Pierre à la pureté d'une foi intacte, pourquoi, en présence du peuple, lui imprimais-tu le caractère du blasphème éternel ? Et si tu cherchais à enlever à Pierre l'amour du peuple, comment t'apprêtais-tu à le corriger ? De l'ensemble de tes actions il ressort que ce qui t'a enflammé contre Pierre n'est pas l'envie de le corriger, mais le désir d'une vengeance personnelle. C'est une belle parole que celle du prophète : « Le juste me corrigera en miséricorde (1). » Où manque, en effet, la miséricorde,

(1) Ps. CXL, 5.

n'est pas la correction du juste, mais la brutale barbarie du tyran...

« Et sa lettre au Pape Innocent atteste encore les ressentiments de son âme (1). « Il ne « doit pas trouver un refuge auprès du Siége « de Pierre, celui qui attaque la foi de Pierre. » Tout beau ! tout beau ! vaillant guerrier, il ne sied pas à un moine de combattre de la sorte. Crois-en Salomon : « Ne soyez pas trop juste, de peur de tomber dans l'hébêtement. » Non, il n'attaque pas la foi de Pierre celui qui affirme la foi de Pierre : il doit donc trouver un refuge auprès du Siége de Pierre. Souffre, je te prie, qu'Abélard soit chrétien avec toi. Et, si tu veux, il sera catholique avec toi ; et, si tu ne le veux pas, il sera catholique encore, car Dieu est à tous et n'appartient à personne... »

Bérenger apparaît ici comme le précurseur des hérétiques du XVI[e] siècle, qui prétendaient demeurer catholiques malgré l'Église. Il examine ensuite si Abélard n'est pas chrétien ; il donne le texte de la profession de foi adressée à Héloïse et conclut que son maître arbore toujours les glorieuses enseignes du Christ.

(1) Bérenger fait ici allusion au contenu de la lettre 189[e].

« Il devait donc trouver un refuge auprès du Saint-Siége, si les charmes de ton éloquence n'avaient resserré pour lui les entrailles de la miséricorde de l'Église romaine. Mais en lui fermant les portes de la clémence, tu trahis tes hideuses fureurs, tu révèles ta haine aveugle. Ici tu diras peut-être : Voilà de l'excès et de l'injustice dans les reproches, je me suis senti dévoré du zèle de la maison du Seigneur, en voyant une doctrine sacrilége menacer de sa lèpre le corps de l'Église. J'ai voulu arracher l'ivraie dans sa racine pour arrêter les progrès de sa sève empoisonnée. N'ai-je pas agi avec prudence et avec sagesse, en écrasant sous un index accusateur le dogme de la révolte et de l'impiété? N'ai-je pas épargné à tous les conservateurs de la foi une longue et difficile recherche, en faisant couler à leurs yeux, dans un seul lit, toutes les hérésies répandues dans les nombreux écrits d'Abélard ?

« A cela je réponds : Je vous loue, mon père, dans votre intention, mais je ne vous loue pas dans l'exécution ; nous avons un index qui n'est pas l'exact relevé des dogmes d'Abélard.

« Je l'avoue, quelques-unes des propositions que vous incriminez ont été avancées par lui, soit dans son enseignement oral, soit dans ses écrits, mais les autres ne sont sorties ni de sa

bouche ni de sa plume. Je me propose d'examiner tout cela dans un second traité; aujourd'hui je me borne à remarquer que vous n'aviez pas le droit de lancer contre Abélard la formidable accusation d'hérésie. Ce n'est pas à un homme qui est lui-même tombé dans l'erreur de condamner l'erreur des autres. Or, tu t'es trompé, cela est hors de doute, en affirmant que les âmes tiraient leur origine du ciel... L'apôtre saint Jacques dit avec vérité: « Nous faisons tous « beaucoup de fautes, et, si quelqu'un ne fait « point de faute en parlant, c'est un homme « parfait. » Si Abélard avait fait une faute en parlant, de la part de son juge il devait sentir les douces mains de la miséricorde, plutôt que les tenailles brûlantes de la colère. »

Cette critique amère n'était pas inspirée, comme on pourrait le croire, par le zèle de la vérité, mais par un esprit de raillerie qui animait la jeunesse de l'auteur. Bérenger s'est rétracté plus tard, comme nous le verrons, et a fait amende honorable de sa diatribe. Le seul point sur lequel il ait cru pouvoir maintenir son blâme, c'est la violence du style de saint Bernard; et, à cet égard, sa critique n'est pas tout à fait injuste. Peut-être ne comprit-il jamais parfaitement non plus ce qu'il y avait de faux et de coupable dans l'attitude d'Abélard depuis l'ouverture du concile

de Sens, mais au moins il convint de la justice de la condamnation qui frappait ses écrits, sinon pour la doctrine qu'il croit bonne, au moins pour les explications mal sonnantes qui l'accompagnent et qui la corrompent. Cet aveu équivaut presque à une ratification de la sentence de Rome. Si Bérenger n'approuva jamais la peine prononcée contre la personne même d'Abélard, c'est qu'il voulait se ménager à lui-même une planche de salut pour le jour prochain où ses satires lui attireraient un châtiment semblable. Sa plume mordante, en effet, n'épargnait personne; les chartreux, les religieux en général, l'évêque de Mende, devinrent tour à tour l'objet de ses virulentes attaques. Bientôt une réprobation générale s'éleva contre lui et il se vit obligé de de quitter le pays pour songer à sa sûreté.

Son apologie n'arriva sans doute que très tard à la connaissance d'Abélard. Elle ne devait d'ailleurs avoir aucune influence sur sa conduite. Lorsque le malheureux professeur de théologie fut à peu près certain du sort que lui réservait l'Église, son parti fut bientôt pris. Ce ne pouvait être celui de la résistance, son cœur le lui défendait. Il eut le courage de faire violence à son esprit pour le réduire à l'obéissance exigée par ses juges. Une circonstance ménagée par la Providence lui fournit le moyen de se récon-

cilier avec l'abbé de Clairvaux, sans qu'aucune autorité intervînt. En effet, pendant son séjour à Cluny, Raynald, abbé de Citeaux, vint rendre visite à Pierre le Vénérable. « On a supposé qu'il y était envoyé par l'abbé de Clairvaux, qui, dépositaire des ordres du Pape, hésitait à les exécuter avec éclat, redoutant le voyage d'Abélard à Rome (1). » Quoi qu'il en soit, l'abbé de Citeaux s'ouvrit de ses desseins à Pierre le Vénérable, et celui-ci pressentit délicatement son hôte. Abélard, déjà gagné par la bonté et l'amabilité de l'abbé de Cluny, et d'ailleurs las du schisme de sa position, écouta avec une grande docilité les salutaires avis qu'on lui donna. L'abbé de Cluny l'ayant exhorté à se rendre à Clairvaux en compagnie de l'abbé Raynald, lui fit comprendre que, s'il avait écrit ou énoncé quelque proposition qui pût choquer les oreilles catholiques, il fallait céder aux désirs de l'abbé Bernard et à ceux des autres personnes sages et fidèles, en écartant de ses

(1) Rémusat, ouv. cit. tom. Ier, p. 251. Cette supposition est de Lobineau dans son *Histoire générale de Bretagne*, tom. Ier, liv. V, p. 147. On a remarqué que saint Bernard avait également envoyé après le concile de Reims (1148), un clerc qui n'est autre que l'auteur de l'*Histor. Pontific.*, à Gilbert de la Porrée, pour renouer avec lui des relations amicales. (Cf. *Hist. Pont.*, cap. XII, p. 526.)

discours de pareilles opinions, et en les rayant de ses livres. Abélard consentit à toutes les conditions. Il alla, sous la conduite de l'abbé de Citeaux, trouver l'austère abbé de Clairvaux. Celui-ci fut touché de sa démarche ; il ne reconnut plus en lui le provocateur hardi qui avait paru braver le tribunal établi à Sens pour le juger, mais un théologien fidèle dont l'unique souci était de donner à l'Église, sa mère, un gage de soumission sincère. Il n'eut sans doute qu'à lui montrer la teneur des lettres d'Innocent II, pour obtenir de lui une rétractation définitive de ses opinions. Abélard le satisfit pleinement, à ce qu'il paraît. De retour à Cluny, il raconta à Pierre le Vénérable qu'il « avait vu l'abbé de Clairvaux, et qu'avec la médiation de l'abbé de Citeaux, ils avaient assoupi leurs anciennes querelles (1). »

La paix était faite entre ces deux grands génies, à quelles conditions ? on ne saurait le dire avec une entière certitude. Abélard composa sans retard, comme il l'avait promis, une profession de foi qu'il intitula encore *Apologie*. Nous ne voulons pas voir dans ce titre l'indice d'une arrière-pensée et de sentiments de révolte qui se seraient cachés au fond de son cœur. « On

(1) Epp. Petri Vener., IV, 4.

connaît, dit-il, le proverbe : « Il n'est chose si bien dite qu'on ne puisse rendre suspecte ; » et le mot de saint Jérôme : « Qui a fait beaucoup de livres s'est donné beaucoup de juges. » Mes ouvrages ne sont pas nombreux ; je pourrais dire, en comparaison de quelques autres, qu'ils ne comptent point, et cependant je n'ai pu échapper aux atteintes de la critique. Mais, de toutes les fautes que l'on m'attribue, il n'en est pas une, Dieu m'en est témoin, dont je me sente coupable. Toutefois, s'il en était une, je me garderai bien de la défendre opiniâtrement. J'ai pu me tromper sur certains points ; mais, j'en appelle à la justice de Dieu, je n'ai rien avancé par malice et par orgueil. Je dois être regardé comme un fils de l'Église. J'accepte tout ce qu'elle enseigne, je réprouve tout ce qu'elle condamne, je n'ai jamais rompu l'unité de la foi, bien que je sois bien inférieur à d'autres par la dignité de la conduite. »

On le voit, il en coûtait moins à Abélard de confesser qu'il avait mal agi que de reconnaître qu'il eût mal parlé. Il aimait mieux avouer des fautes que des erreurs. Il entend donc se justifier de certaines accusations dirigées contre lui. Il n'a jamais prétendu, comme on le lui reproche, offrir à ses disciples des eaux furtives et du pain caché ; ses leçons ont été publiques, et il a tou-

jours consenti à ce que ses auditeurs fussent ses juges. Il reconnaît que c'est son devoir de corriger ce qu'il y eut de fautif dans ses expressions, mais à la condition qu'on lui reconnaîtra le droit de repousser les injustes reproches. Il reprend alors l'une après l'autre les propositions que le concile de Sens et la cour de Rome avaient condamnées ; il explique les unes, désavoue les autres comme siennes, et corrige le reste avec un soin scrupuleux. Il termine en faisant appel à l'esprit de charité et de bienveillance, et en répétant la sentence du Seigneur : « Ne jugez pas et vous ne serez pas « jugés. Ne condamnez pas et vous ne serez pas « condamnés (1). »

Cette profession de foi n'est pas aussi nette ni aussi humble qu'on pourrait le désirer ; elle est telle cependant qu'on devait l'attendre d'Abélard sincèrement converti. La soumission du cœur, si pure soit-elle, ne corrige pas toujours les travers de l'esprit. Abélard ne serait jamais parvenu à se dépouiller entièrement des habitudes de dialectique que dès longtemps son intelligence avait contractées ; il ne pouvait faire que les explications théorétiques qu'il avait données des vérités de la religion et qui lui

(1) *Apolog.* édit. Cousin. tom. 1er, p. 719.

étaient si familières parce qu'il les avait inventées, ne lui parussent pas toujours plus ou moins bonnes pour confirmer, sinon la foi de tous, au moins la sienne propre. Il était devenu, par suite de la tournure de son esprit, incapable de saisir la contradiction logique qui existait entre ses explications personnelles et l'expression même du dogme. Cet état psychologique était une faiblesse, pour ne pas dire une maladie, et une faiblesse incurable. Personne ne lui en fît un crime. Et saint Bernard lui-même, qui avait le droit d'être si exigeant, n'y vit pas matière à blâme. Il s'était contenté d'une rétractation orale. Il laissa courir une Apologie qui paraissait, dans tous ses termes, sérieusement et profondément catholique. Prétendre harceler Abélard jusque dans les derniers retranchements de son esprit, c'eût été le blesser inutilement et le pousser à la révolte. On en serait d'ailleurs arrivé à toucher à un point sur lequel le dernier des Pères de l'Église et celui que l'on a appelé le Fondateur de la Scolastique ne seraient jamais parvenus à s'entendre complètement : l'utilité de la méthode spéculative dans l'enseignement du dogme ; et cette question ne touchait pas à la foi. Saint Bernard s'arrêta donc à temps pour ne pas rebuter le coupable qui revenait à résipiscence et pour ne pas

compromettre sa gloire par la répudiation d'une méthode dont les débuts étaient si malheureux et si inquiétants pour l'avenir, mais que les docteurs du moyen âge devaient bientôt réhabiliter et consacrer par leur génie.

Ainsi se terminait à l'amiable et à l'honneur de l'Église cette douloureuse controverse où se trouvaient engagées, avec les droits éternels de la raison et de la foi, les tendances particulières des deux esprits les plus célèbres du XII[e] siècle.

Une révolution profonde s'opéra alors dans l'âme d'Abélard; autant le succès qu'il avait remporté à Laon dans ses premières leçons de théologie lui avait été funeste, autant la sentence qui ruinait sa réputation de théologien lui fut salutaire. Sur l'avis de l'abbé de Cluny, ou plutôt sur une inspiration du Ciel, il jugea le moment venu de renoncer aux agitations de l'école et de l'enseignement. On avait parlé de le séquestrer dans un cloître; il demanda à Pierre le Vénérable la grâce de terminer ses jours auprès de lui. Celui-ci fut touché de ce sentiment de reconnaissance. Voulant obtenir l'agrément du Pape, il lui en écrivit sans retard. Dans sa requête, il n'oublia pas les avantages que la présence de ce maître illustre devait apporter à sa communauté. « Sa science, disait-il, ne vous est pas inconnue; nos frères ne peuvent

manquer de profiter beaucoup à l'entendre. »
« Mais on voit qu'il obéissait surtout à un mouvement de compassion pour ce vieillard pliant sous le poids de ses longues infortunes, et d'autant plus à plaindre qu'il ne pouvait se dire malheureux sans s'avouer coupable » (1). « Il vous prie, ajoutait-il en terminant, nous vous prions avec lui, nous et tous les Clunistes vos enfants, de l'autoriser à passer ici les derniers jours de sa vie, lesquels ne sauraient être longs. Le voilà dans cette maison où il se réjouit d'avoir trouvé comme le passereau un toit pour s'abriter, comme la tourterelle un nid pour se reposer. Ne permettez pas que quelque intrigue vienne l'en chasser ou l'y troubler. Souvenez-vous de votre sollicitude pour tous les hommes de bien, souvenez-vous que vous l'aimiez vous-même autrefois, et couvrez-le du bouclier de votre protection apostolique (2). »

Innocent II, comme on le pense bien, envoya à l'abbé de Cluny une réponse favorable. Cette nouvelle mit le comble aux vœux d'Abélard. Dès lors, on vit ce terrible dialecticien accoutumé aux bruits des écoles et au tumulte de la vie publique, ce moine autrefois si remuant dans le cloître de

(1) Cf. *Pierre le Vénérable*, par l'abbé Demimuid. Paris, 1876, p. 166.

(2) Petri Vener., epp. IV, 4.

Saint-Denis, cet abbé inconstant, que le zèle n'avait pu maintenir à la tête des moines de Saint-Gildas, mener, sous la direction de Pierre le Vénérable, une conduite exemplaire et toute sacerdotale. Il n'y avait qu'une voix dans la communauté pour lui rendre témoignage. « Saint Germain ne montrait pas plus d'abjection, ni saint Martin plus de pauvreté. » Malgré sa dignité d'abbé qui l'appelait au premier rang, il voulut toujours occuper dans le couvent la dernière place. Sobre dans la nourriture, simple dans ses vêtements, austère dans ses mœurs, il ne vivait plus que par l'esprit. Sa lecture était assidue, sa prière presque continuelle. « Il ne prenait la parole que dans les conférences qu'il faisait familièrement aux Frères, ou dans les sermons qu'on l'obligeait à prêcher devant la communauté. Il fréquentait les sacrements célestes et offrait à Dieu le sacrifice de l'immortel Agneau toutes les fois qu'il le pouvait, c'est-à-dire presque tous les jours. Tout ce qu'il avait d'intelligence, de voix, d'activité, appartenait à la théologie, à la philosophie, à l'érudition, qui faisaient le constant objet de ses méditations et de son enseignement (1). »

Une maladie de peau et d'autres infirmités

(1) Petri Vener., ep. IV, 21, ad Heloïss.

vinrent bientôt l'assaillir dans sa retraite. Dans l'intérêt de sa santé, Pierre le Vénérable l'envoya au couvent de Saint-Marcel, près de Châlons, sur les bords de la Saône. Là, autant que ses forces le permettaient, revenant à ses anciennes études, il pâlissait sur les livres. Semblable à saint Grégoire le Grand, il ne laissait passer aucun instant sans prier, ou lire, ou écrire ou dicter. Ce fut alors sans doute qu'il revit plusieurs de ses écrits. Il retoucha certainement sa *Dialectique*. Le manuscrit de Saint-Victor retrouvé par Cousin en est une preuve. Cet ouvrage ne renferme plus les erreurs condamnées ni ces appréciations passionnées sur les personnes et les évènements, ni surtout ce ton de polémique ardente qui se remarquent dans le fragment du manuscrit de Saint-Germain d'une date plus ancienne. Abélard entreprit très probablement le même travail de révision sur ses livres de Théologie ; mais, soit qu'il n'ait pu l'achever, soit que ses manuscrits corrigés, beaucoup moins nombreux et moins répandus que les premiers, ne nous soient pas parvenus, nous en sommes à cet égard réduits aux conjectures (1).

(1) Cf. Johanny de Rochely, ouv. cit. p. 239, et Cousin, *Fragments de philosophie du moyen-âge*, pp. 37 et suiv., édit. 1856.

Cependant la mort venait. La maladie qui devait emporter Abélard empira promptement et le réduisit en quelques jours à l'extrémité. Sentant que sa dernière heure était proche, il fit dans les dispositions les plus saintes et les plus catholiques, d'abord sa profession de foi, puis l'aveu de ses fautes ; il reçut le viatique, recommanda à Dieu son âme et son corps pour l'éternité, et s'endormit doucement dans le Seigneur le 21 avril 1142. Il était âgé de soixante-trois ans.

Son corps fut d'abord inhumé à Saint-Marcel. Mais plus tard, sur la recommandation qu'il avait faite à Héloïse avant de mourir et avec l'agrément de Pierre le Vénérable, ses restes furent enlevés secrètement et transportés au Paraclet (1). L'abbé de Cluny envoya à Héloïse un récit détaillé des dernières actions de son illustre époux. Il y joignit l'absolution d'Abélard qu'elle avait demandée pour la suspendre, suivant l'usage du temps, au-dessus de son

(1) Nul n'ignore que depuis la Révolution française, les restes d'Abélard et d'Héloïse reposent au cimetière du Père Lachaise, à Paris. On peut lire dans Rémusat (ouv. cit., pp. 265 et 199), dans l'édition d'Oddoul (pp. 379 et suiv.) et surtout dans la *Notice historique sur la sépulture d'Héloïse et d'Abélard*, par Alexandre Lenoir, imprimée à Paris, en 1815, pp. 4 et suiv., le récit de leurs translations successives.

tombeau. Cette absolution était conçue en ces termes : « Moi Pierre, abbé de Cluny, qui ai reçu Pierre Abélard dans le monastère de Cluny et cédé son corps à l'abbesse Héloïse et aux religieuses du Paraclet, par l'autorité du Dieu tout-puissant et de tous les saints, je l'absous d'office de tous ses péchés. »

Pierre le Vénérable était un sincère admirateur du génie et des vertus d'Abélard. Il nous a légué l'expression de ses sentiments dans une épitaphe qu'il composa en son honneur et qui se voyait encore en 1763, près de la sacristie, sur la muraille de l'aile droite de l'église de Saint-Marcel. Personne n'a fait d'Abélard un plus pompeux éloge. « C'était le Socrate de la Gaule, le Platon, l'Aristote de l'Occident ; et parmi les logiciens de tous les siècles, s'il eut des égaux, il n'eut point de maître. Reconnu dans l'univers comme le prince des études, d'un génie varié, souple et pénétrant, il était supérieur à tous par la vigueur de la raison, par l'art de la parole. Mais son plus beau triomphe, il le remporta le jour où, faisant profession sous l'habit de Cluny, il embrassa la vraie philosophie, celle du Christ. C'est sous cette discipline qu'il termina pieusement sa longue vie, le douzième jour des calendes de mai, nous

laissant l'espoir qu'il serait compté au ciel parmi les véritables philosophes (1). »

Abélard disparu, que restait-il de son œuvre? et que devenaient ses disciples ?

Son œuvre disparaissait avec lui aussi bien que le bruit qui s'était fait autour de son nom. C'est en vain que des admirateurs tardifs ont essayé de lui créer au XIXe siècle une gloire posthume. Abélard ne produisit rien de durable. Son succès est de ceux qui ne passent pas les limites d'un siècle. Son enseignement oral seul, son talent d'exposition, son habileté dialectique, la verve de son éloquence, firent toute sa réputation. Certes, cette réputation était méritée. Nul peut-être, dans l'histoire des lettres, n'a su joindre à une si vaste érudition un si grand charme de diction ; nul n'a su attirer autour d'une chaire de philosophie une armée de disciples, égale en nombre à celle qui assiégeait la sienne. Mais ce qui était le caractère propre de son enseignement ne devait pas lui survivre. Abélard était un professeur de génie, il ne fut pas un grand philosophe, encore moins un grand théologien. Il a touché à toutes les questions agitées de son temps, il a embrassé toutes les sciences et aidé plus que personne à leur

(1) *Petri Vener.* Carmina, col. 1022, ed. Migne.

propagation ; mais il n'a fait aucune innovation sérieuse et durable. Après lui la philosophie et la théologie se retrouvaient à peu près au même point où il les avait trouvées. Son conceptualisme, système équivoque, conçu dans le désordre d'une mêlée dialectique, n'était pas né viable. Ses théories sur la Trinité, la Rédemption, la grâce, le libre arbitre, le péché, etc., qui formaient le côté neuf de sa théologie, étaient destinées à périr sous le coup d'une triple condamnation. C'est à peine si la méthode spéculative d'enseignement théologique qu'il venait inaugurer, put, à l'aide de quelques modifications essentielles, échapper à ce naufrage général. Et encore ce serait grandir Abélard outre mesure que de le considérer comme l'inventeur de cette méthode et comme le vrai ou au moins l'unique fondateur de la scolastique. Pierre Lombard son disciple, et surtout saint Anselme du Bec peuvent revendiquer dans cette œuvre, qui est la gloire du XII[e] siècle et de la fin du XI[e], une part supérieure à la sienne. Les écrits d'Abélard ne sont pas davantage propres à le rehausser aux yeux de la postérité ; ils trahissent plutôt sa renommée qu'ils ne la servent. Fruits de l'érudition et d'une érudition indigeste, ils fatiguent par la fréquence des citations, par la répétition des mêmes textes,

par l'abus des digressions, par l'incohérence des idées et la témérité des affirmations. Le souffle de dialectique et surtout le ton de polémique qui les animent, en rendent seuls la lecture supportable. Sans doute, pour être juste, il faut remarquer qu'à cet égard ses contemporains ne lui sont pas supérieurs ; ils confondent généralement l'érudition avec la science de la philosophie, et souvent, dans leurs ouvrages, l'écrivain disparaît sous l'armure du savant ; mais ces défauts plus choquants, il est vrai, chez des penseurs de second ordre, n'en sont pas moins regrettables chez un auteur tel qu'Abélard, dont le génie était si ouvert à la science et l'esprit si indépendant dans la recherche de la vérité.

Son esprit d'indépendance lui survécut quelque temps. Ses disciples en furent les héritiers et les représentants naturels. Parmi ceux-ci, Bérenger de Poitiers, Arnaud de Bresce, Gilbert de la Porrée, que nous connaissons déjà, sont les seuls dont le sort puisse avoir pour nous quelque intérêt.

Arnaud de Bresce avait quitté la France dès le lendemain de sa condamnation. Saint Bernard le suivit des yeux, et le voyant élire domicile au diocèse de Constance, il écrivit à l'évêque du lieu, le priant de se mettre en garde contre

lui, et, s'il était possible, de le faire enfermer. « C'est un schismatique, lui dit-il, un ennemi de la croix du Christ, un semeur de discordes, un agitateur de troubles. Ses dents sont des armes et des flèches ; sa langue un glaive aiguisé. Si vous ne considérez que ses dehors, vous serez dupe de sa piété hypocrite. Il ne boit ni ne mange, il n'a faim et soif que du sang des âmes. Il est habile à séduire les riches et les puissants par la flatterie de ses discours et l'hypocrisie de ses vertus. Mais une fois qu'il a capté leur bienveillance, il ne tarde pas à s'insurger contre le clergé, contre les évêques eux-mêmes et contre tout l'ordre ecclésiastique en général. C'est un homme à lier. Le seigneur Pape a déjà donné l'ordre de le faire, pendant qu'il était en France, mais il ne s'est trouvé personne pour exécuter cette bonne œuvre (1). »

Arnaud échappa encore à cette persécution que lui suscitait le zèle de l'abbé de Clairvaux. Il eut bientôt l'occasion de rentrer en Italie sous le pontificat d'Eugène III, le disciple et l'ami de saint Bernard. Il essaya d'établir à Rome une nouvelle république, indépendante de l'Église. Saint Bernard s'opposa vigoureusement à cette tentative. Il supplia le peuple romain de ne point

(1) Ep. 195.

se décapiter lui-même en détruisant la papauté (1). La parodie de la République romaine, qui dura dix ans (de 1145 à 1155) » fut signalée par les plus honteux excès contre le clergé :

Ut jam ludibrio sacer extremoque pudori.
Clerus haberetur (2).

Le meurtre d'un cardinal amena enfin une réaction. Frédéric Barberousse fut appelé par une partie de la population de Rome, et peu sensible aux avances du tribun, le fit mettre à mort (3). »

Gilbert de la Porrée continuait en France les périlleux essais d'Abélard. Sa nébuleuse et téméraire métaphysique n'eut pas un meilleur sort que celle de son maître; saint Bernard la fit condamner par les Pères du synode de Paris en 1147, et par le pape Eugène III au concile de Reims en 1148.

Le fanatique apologiste d'Abélard, Bérenger, après de longs écarts, reprit spontanément le chemin de la sagesse. Du fond de la retraite où nous l'avons vu se réfugier, il écrivit à Guillaume, évêque de Mende, une lettre où il avoue ses torts et offre ses excuses, tout en laissant échapper

(1) Ep. 243.
(2) Gunth. carm. *de Rebus gest. Frid.* I, lib. 3.
(3) Bonnier, ouv. cit. p. 124.

encore quelques épigrammes contre saint Bernard. Son aveu est piquant : il a voulu défendre Abélard contre l'abbé de Clairvaux, et, comme il était jeune, le désir de figurer dans les tournois scolastiques avait échauffé vivement son cerveau. Il a attaqué non pas le saint, mais l'écrivain, non pas l'intention, mais la langue, non pas le cœur, mais la plume. Il croit pouvoir dire avec Aristote : « J'aime Socrate, mais j'aime encore mieux la vérité. » — « Mais, lui dit-on, après le premier volume, pourquoi ne pas faire le second ? tu l'avais promis. — Voici : le temps a marché, ma sagesse a grandi ; je n'ai pas voulu me faire l'avocat des chefs intentés contre Abélard, car si la doctrine en est bonne, elle est aussi malsonnante. — Eh bien ! puisque ta main s'est engourdie au second volume, pourquoi n'as-tu pas détruit le premier ? — Je l'aurais fait, mais n'est-ce pas un retour inutile ? Tant d'exemplaires devaient survivre qui ont déjà couru dans toute la France et l'Italie ! — Si tu ne peux immoler cette apologie, qu'elle vive donc ; mais au moins condamne-la ; imprime sur son front le signe des coupables, pour que tous ceux qui la liront sachent que tu as péché par inexpérience de jeunesse et non par malice de cœur. — Je la condamnerai en ce sens que, si j'ai dit quelque chose contre la personne de

l'homme de Dieu, j'entends que le lecteur le prenne en plaisanterie et non au sérieux (1). »

Saint Bernard n'avait pas besoin de cet aveu pour sa justification. La conduite d'Abélard suivie de sa rétractation, et les violences d'Arnaud de Bresce méritaient pleinement la sévérité dont il usa à leur égard. C'est la gloire du saint abbé d'avoir su prévoir et conjurer en partie les périls qui de son temps menaçaient l'Église. Nous ne le suivrons pas dans les œuvres qui couronnèrent sa vie militante. L'attitude qu'il prit, le courage et l'habileté qu'il déploya dans les débats théologiques de son temps, suffiraient pour illustrer une autre vie que la sienne. Aucun Père de l'Église n'a été, à cet égard, plus vigilant que lui, plus exact dans la doctrine, plus vigoureux dans l'attaque, plus invincible dans la défense, plus éloquent dans la réfutation. Abélard, qui lui est si supérieur par l'érudition classique, est loin de l'égaler dans la science théologique, et, chose plus étonnante, ne le surpasse même pas dans l'art de manier l'arme de la dialectique. Ce qui brille dans les écrits théologiques de saint Bernard, ce n'est pas seulement la vivacité du style, c'est encore et surtout la

(1) Trad. Oddoul. pp. 299 et suiv.

clarté du raisonnement, la puissance de l'argumentation. L'*Introduction à la Théologie*, la *Théologie chrétienne*, le *Scito teipsum* étaient morts dès la naissance du XIIIe siècle. Le traité *de Gratia et de Libero arbitrio*, le traité *de Consideratione*, et le traité *de Erroribus Abælardi* qui fut adressé à Innocent II sous forme de lettre (1), sont des chefs-d'œuvre immortels.

---

(1) Ép. 190, seu *Tractatus advers. Abælard.*

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LA DOCTRINE

« Les docteurs du moyen-âge ne sont pas entièrement responsables des principes de leur philosophie religieuse. Ils ne l'ont ni inventée ni choisie, ils l'ont trouvée toute faite et reçue de la tradition. Ce n'est que lorsqu'elle modifie (?) la doctrine chrétienne et dans la mesure où elle la modifie, qu'ils peuvent être jugés comme penseurs, et figurer en personne dans les annales de la philosophie. On ne peut leur demander compte que de ce qu'ils ajoutent ou retranchent aux croyances communes de l'Église. Celles-ci constituent une doctrine, une école (?) qui n'est, à vrai dire, celle de personne,

et qui n'est pas autre chose que le christianisme. Abélard chrétien n'a plus d'individualité (?), par conséquent, plus d'importance. Ce qu'il pense ou dit à ce titre a moins de valeur que le plus simple, le plus modeste catéchisme. N'examinons donc pas, à propos de tel ou tel dogme qu'il adopte et reproduit, quelles sont les origines ou les conséquences de ce dogme. La théologie d'Abélard dans son essence est celle du monde contemporain (1). »

Ce jugement de Rémusat trace et circonscrit le plan de notre œuvre de critique. Une fois dit qu'Abélard est un philosophe et un théologien catholique, il ne nous reste plus qu'à examiner les erreurs, ou, si l'on veut, les singularités de sa doctrine et de sa méthode, en les comparant à la règle infaillible de l'Église et, en particulier, à la doctrine et à la méthode de saint Bernard, son plus illustre antagoniste. Ce sera l'objet de cette seconde partie, qui se divisera ainsi naturellement en deux chapitres.

Il est difficile de donner un résumé complet et une idée d'ensemble des opinions d'Abélard.

(1) Rémusat. *Abélard*, tom. II, p. 385. Cet aperçu nous paraît juste, à part les quelques mots que nous avons relevés par des points d'interrogation.

Faute d'avoir suffisamment étudié les matières qu'il avait à traiter, le novateur n'eut jamais de doctrine bien arrêtée, et, par une suite nécessaire de l'incertitude et de l'indécision de son esprit, les contradictions et les inconséquences n'étaient pas rares sous sa plume.

On rencontre dans ses écrits, Rémusat lui-même en fait la remarque, une foule d'opinions épisodiques qu'il répète sur la foi d'un auteur, sans s'être jamais aperçu qu'elles fussent d'origine suspecte ou incompatibles avec la foi. Il cite pour se montrer instruit, il commente pour paraître ingénieux, il concilie ou tente de concilier pour rester logique, mais les combinaisons d'idées hétérogènes, qu'on peut çà et là signaler dans ses ouvrages, ressemblent souvent à des centons plutôt qu'à un éclectisme. Dans ce dédale d'opinions diverses, dans cette forêt de citations, comment retrouver l'idée mère qui inspire son intelligence? Nous essayerons pourtant de ramener à leurs principes les théories qu'il a si obscurément exposées, et, pour mieux atteindre ce but, nous rattacherons ses travaux théologiques à deux grandes lignes qui formeront la division de ce chapitre: les œuvres de Dieu *ad intra* ou le mystère de la sainte Trinité, et les œuvres

de Dieu *ad extra*, ou les mystères de la Création, de la Rédemption et de la Sanctification (1).

I

« La foi dans la Trinité, dit Abélard, est le fondement de tous les biens, en ce sens que l'origine de tout bien est dans la connaissance de la nature de Dieu. » Il est donc tout naturel que le théologien aborde l'étude de la théologie par l'examen de ce mystère. Abélard a, en effet, sur ce sujet, concentré tous ses efforts et déployé toutes les ressources de sa dialectique. Il ne sera pas inutile, pour le suivre dans tous les détours et les subtilités de son argumen-

(1) Abélard nous fournit lui-même cette division, lorsqu'il dit : *Introd. ad Theolog.* (lib. I, p. 10, edit. Cousin.) « *Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quascumque Dei necessarias dispensationes vel ordinationes consistit.* » C'est la division que donnaient déjà les anciens Pères lorsqu'ils disaient que la théologie a pour objet *divinam naturam* et *dispositionem*. Cf. Tertull. *de Prescript.* n. 7, et la note de Hürter dans son édition de cet ouvrage.

tation, de résumer ici l'exposition que les docteurs catholiques ont faite du dogme de la Trinité.

L'Église croit et enseigne qu'il y a un Dieu en trois personnes. En présence de ce mystère, l'esprit humain se pose et ne peut se poser que deux questions, *an sit?* et *quid sit?* Peut-on démontrer l'existence de ce mystère? Et, son existence reconnue, peut-on en expliquer la nature?

Il est certain d'abord que, sans la révélation, la raison n'aurait jamais connu la Trinité. L'Écriture, les Pères, la raison elle-même attestent cette vérité.

L'Apôtre distingue une double sagesse objective, c'est-à-dire une double série de choses et de vérités que l'humaine intelligence peut connaître. D'une part, il pose *une sagesse que les Apôtres parlent parmi les parfaits, une sagesse que personne n'a connue parmi les princes de ce monde, la sagesse de Dieu enveloppée dans le mystère*. Et, en regard de cette sagesse, il en place une autre qu'il appelle *la sagesse de ce siècle,* une sagesse *que les Grecs recherchent*. A cette double sagesse répond un double état de notre puissance intellectuelle, à la seconde la raison réduite à ses propres forces, à la première la raison

aidée des lumières du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la foi (1).

Or, parmi les vérités que l'Apôtre nomme la *sagesse enveloppée dans le mystère et les profondeurs de Dieu, profunda Dei*, par opposition à l'idée naturelle que nous avons de Dieu *notum Dei* (2), se trouve en première ligne le mystère de la sainte Trinité. Il suffit de comparer les versets 21 et 22 du chapitre dixième de saint Luc avec les versets 9, 11, de la première épître aux Corinthiens pour en acquérir la pleine conviction. « Toutes choses m'ont été données par mon Père, disait Notre-Seigneur, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler (3). »

L'Apôtre disait de même: « Personne ne connaît ce mystère, si ce n'est l'esprit de Dieu. Or, Dieu nous l'a révélé par son Esprit. » Le parallélisme parfait de ces deux textes n'exclut-il pas la possibilité de la connaissance (*cognoscibi-*

(1) Cf. 1. Ep. ad Corinth, cap. II, et Franzelin, *De Deo Trino*, thes. 17.

(2) Ep. ad Rom. cap. I, v. 19.

(3) Luc X, 21-22.

litatem) de la Trinité par le moyen de la raison réduite à ses propres forces (1)?

Les Pères ont de tout temps, et particulièrement au IIe, au IIIe et au IVe siècle, soutenu la même thèse ; on peut lire leurs témoignages dans tous les grands théologiens, dans Suarez, dans Thomassin, dans Petau, dans Franzelin. Inutile d'ajouter que les scolastiques, et en particulier saint Thomas, ont adopté pour principe et en quelque sorte pour devise, ces paroles de saint Jérôme : « Quand il s'agit de la science du mystère de la sainte Trinité, la meilleure profession de foi consiste à avouer son ignorance. » *De mysterio Trinitatis recta confessio est ignoratio scientiæ* (2).

Comment d'ailleurs la raison pourrait-elle atteindre par elle-même à la connaissance de cette profonde vérité, *profunda Dei ?* Nous ne pouvons nier que nous n'avons pas l'intuition des trois personnes divines. Notre raison n'a donc le choix qu'entre deux procédés pour arriver à l'idée de la Trinité ; ou bien elle l'obtiendra par voie inductive en remontant des effets à la cause, ou bien par voie déductive en analysant l'idée contenue dans la notion des attributs

(1) Cf. Franzelin, ouv. cit.
(2) *Procemium ad lib. XVIII in Isaï.*

divins. Mais cette double voie ne saurait la conduire au but proposé.

1° On ne peut trouver dans la création que la marque de l'action de Dieu. Or, dit saint Thomas, la causalité en Dieu fait partie de son essence; c'est par son essence que Dieu est cause des choses créées. Les relations qui constituent la Trinité des personnes divines, se rapportent à elles-mêmes et non pas aux créatures; vous avez donc beau chercher dans la création le sceau de la Trinité, vous n'y trouverez pas ses propres caractères. Vous ne rencontrerez que la trace des perfections de son essence; or, ces perfections se rapportent à l'unité de sa nature et non pas à la trinité de ses personnes. Prenez telle perfection qu'il vous plaira, la puissance, la sagesse, la bonté, vous l'attribuerez à l'être divin considéré comme *un* avec le même droit que vous l'appliqueriez à un Dieu *trine*. Qui oserait prétendre que les perfections divines ne se comprendraient pas sans la trinité des personnes? Et, si la raison peut les comprendre avec l'unité de l'être divin, sur quel principe s'appuiera-t-elle pour conclure de l'unité de la nature à la trinité des personnes?

2° Trouvera-t-elle ce principe dans l'étude approfondie des attributs divins? Mais ces attributs mêmes, pris absolument et distingués par notre

raison, ne sont que les différents aspects et les divers modes par lesquels nous concevons le même être. Quelque nombreux ou importants que soient ces modes ou ces aspects, l'être que nous considérons ne nous apparaît jamais comme multiple, mais comme *un*, comme très simple et essentiellement indivisible. Que d'autre part, cet être, par une condition absolue, mais interne et mystérieuse de sa nature, subsiste en une triple relation personnelle et ne puisse subsister autrement, cela n'est pas compris dans ses attributs, et, par conséquent, malgré l'analyse la plus subtile et la plus habile, la raison humaine ne saurait jamais l'y découvrir. Il est donc incontestable que l'homme n'aurait jamais connu le mystère de la Trinité, s'il ne lui avait été révélé surnaturellement.

Mais ici une autre question se présente. Posée la révélation, la raison peut-elle démontrer philosophiquement l'existence du mystère ? A cette question, plusieurs réponses ont été données. Les uns ont dit : il suffit de connaître par l'histoire l'existence du dogme et d'en comprendre les termes, pour en opérer une démonstration rationnelle. Les tentatives faites dans ce sens ont montré la vanité et la témérité de cette opinion. Ses auteurs oubliaient que la révélation ne change pas le mode de notre connaissance, et que

l'impuissance de la raison reste absolument la même, après comme avant la connaissance d'une vérité révélée. D'autres esprits moins audacieux ont estimé que, étant donnée la révélation, la raison, *aidée de la foi*, pouvait opérer une démonstration positive des mystères de la sainte Trinité. C'est peut-être le cas d'Abélard. Nous verrons, au chapitre suivant, que sa théorie de la connaissance des mystères aboutit à une sorte de mysticisme de mauvais aloi. Enfin, les docteurs catholiques, en général, tout en professant qu'on peut défendre par la raison l'existence du dogme, enseignent cependant que l'intelligence humaine, même aidée de la foi, ne saurait jamais prouver directement l'existence des mystères en général et du mystère de la sainte Trinité en particulier. Et en témoignage de cette impuissance, ils apportent la raison de saint Thomas, que nous avons alléguée tout à l'heure, savoir : que la foi ne change pas le mode de notre connaissance rationnelle (1).

Mais si notre esprit est impuissant à démon-

(1) « Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ; quia divinæ revelationis radius ad nos pervenit, secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit. » (Thomas. In Boëth. *De Trinit.*, lect. 2, q. 2, a. 3.)

trer, sans le secours de la révélation, l'existence de la trinité des personnes en Dieu, ne peut-il au moins pénétrer la nature de ce mystère et répondre à la question *quid sit?* avec la même exactitude et la même clarté qu'il le fait pour les questions purement philosophiques? Non, encore une fois. Tant que nous ne serons pas admis à la vision intuitive, nous ne connaîtrons les vérités de foi que comme en un miroir et par le moyen des images sensibles. Ne voyant pas encore Dieu en lui-même, nous ne pouvons avoir de sa nature et de ses perfections que des idées analogiques.

La principale analogie par laquelle nous concevons la trinité des personnes en Dieu, est l'idée de Père, de Fils, et de Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. Si nous considérons telle qu'elle est en elle-même et dans l'esprit de Dieu l'idée contenue dans les noms de Père, de Fils, et de Saint-Esprit, il est évident qu'appliquée à la nature divine elle a une signification propre, et qu'appliquée aux êtres créés elle n'a plus qu'une signification analogique. Mais par un ordre inverse, nécessaire et naturel de nos conceptions, et parce que nous ne concevons *proprement* que les choses créées, et *analogiquement* les choses divines, nous avons de l'idée de paternité, de filiation

et de procession, appliquée aux créatures, une conception propre, et de la même idée appliquée à Dieu, seulement une conception analogique (1).

Par cette idée de Père, de Fils et de Saint-Esprit, nous comprenons donc que la seconde personne est engendrée de la première, qui lui communique la nature divine par un acte vital infini et la produit à son image substantielle. Nous concevons également que la troisième procède des deux premières considérées comme principe unique, et d'une façon distincte de la génération. Comment ces actes divins peuvent-ils s'accomplir sans rompre l'unité de substance? C'est là le mystère. Nous savons seulement, et cela suffit pour ne pas heurter notre raison, que la distinction des personnes ne se fait pas d'après la substance prise absolument, mais par trois relations immanentes que l'on exprime par les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit.

Il est une seconde analogie par laquelle la théologie nous fait concevoir le mystère de la Trinité. C'est l'idée de Verbe, ὁ λογος, appliquée à la seconde personne. Cette idée est sans doute bien imparfaite encore, mais la

(1) Voir la théorie des noms divins expliquée par Franzelin dans son traité *de Deo* (sect. II, cap. I.) Cf. *de Deo Trino*, pp. 314 et 315.

connaissance que nous pouvons avoir de notre verbe intérieur, comparé à l'âme qui le produit, nous fait mieux comprendre que l'analogie précédente le mode de la génération de la seconde personne, l'unité de l'essence divine, et la circuminsession des personnes.

Les images prises de la nature peuvent nous donner elles-mêmes une idée analogique du mystère de la Trinité. C'est ainsi que l'Écriture appelle le Verbe de Dieu une *lumière*, une *splendeur*, un *éclat;* c'est ainsi encore que les Pères ont comparé la Trinité à une source, à une fontaine et à un ruisseau, à Iris aux trois couleurs. Mais ces comparaisons prises de la nature sont moins parfaites que celles qui sont tirées de l'étude de l'esprit humain, et on ne peut les employer qu'avec beaucoup de réserve et de circonspection.

Ces considérations préliminaires nous aideront à saisir et à juger la doctrine trinitairienne d'Abélard. En bon théologien, il commence par poser le dogme comme une vérité certaine. Son unique dessein est de le rendre, par le moyen de la dialectique, acceptable aux esprits les plus rebelles à la foi. Dans ce but, il étudie successivement, mais sans ordre bien arrêté, les deux questions suivantes : *quid sit* Trinitas? et *an sit?* et il essaie d'y répondre par des raisons philoso-

phiques. On devine quelle sera la valeur de ces réponses.

Le premier point à élucider, c'est celui que saint Grégoire de Nazianze proposait dans ses vers :

> Πῶς ἡ μονὰς τριαζετ', ἡ τριάς παλιν
> Ενἵζετ';

Comment l'Unité devient-elle Trinité, et comment la Trinité, à son tour, est-elle réduite à l'Unité?

« La distinction des personnes divines, dit Abélard, doit nous servir à mieux concevoir la divinité, c'est-à-dire, dans la divinité, le bien suprême et la perfection absolue. Ainsi le nom du Pére désigne la puissance divine. Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut, non parce qu'il peut tout faire, car il ne peut faire des choses injustes, étant lui-même la suprême justice. Le nom du Fils désigne la sagesse; Dieu est sage, car il sait tout et il ne peut se tromper ni être trompé. Le nom du Saint-Esprit enfin désigne la charité ou la bonté ; Dieu est bon, car il veut que tout soit disposé pour le mieux. Là où s'unissent ces trois choses : puissance, sagesse et bonté parfaites, le bien parfait est réalisé (1). »

(1) *Introd. ad Theol.* pp. 12 et 13, édit., Cousin. tom. II.

Si Abélard s'en était tenu à cette explication, et l'avait proposée aux fidèles comme un moyen d'entrer plus profondément dans la connaissance de la nature de l'Être souverain par la contemplation de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté, il aurait évité bien des écueils où sa dialectique devait sombrer; mais, trompé par ces trois mots : *puissance, sagesse, bonté*, qui sont au regard de notre intelligence les plus grands attributs de la divinité, il crut découvrir en eux la clef de l'énigme ou plutôt du mystère de la Trinité. A force de les scruter et de les comparer aux trois personnes divines, il arriva à ne plus les considérer que comme des équivalents de ces mêmes personnes.

Cette substitution étant opérée dans son esprit, il s'imagina avoir trouvé la formule de la démonstration rationnelle de la Trinité divine. Il s'étonne même qu'on puisse philosophiquement douter de ce mystère. « Cette foi, dit-il, ne me paraît manquer à personne, suivant cette parole de l'Apôtre : *Quod notum est Dei manifestum est in illis* (1). L'Apôtre ne semble-t-il pas dire : « Ce qui regarde la Divinité, ils le per-

(1) Nous retrouverons plus loin et nous discuterons ce texte important qui a jeté Abélard dans les plus graves erreurs.

çoivent par la raison » ; car la raison enseigne naturellement ces choses à tout le monde sur Dieu. Aussi on peut aisément prouver à ceux qui ont horreur des termes de notre foi, lorsqu'ils nous entendent dire : Dieu le Père, Dieu le Fils, qu'ils sont d'accord avec nous sur le fond des paroles. Demandons-leur s'ils croient à cette Sagesse de Dieu, de laquelle il est écrit : « Tu as tout fait avec sagesse », et aussitôt ils répondront : « Nous y croyons. » Or, nous pouvons convenablement inférer de là qu'ils croient comme nous au Fils de Dieu, puisque, par le Verbe ou le Fils de Dieu, nous entendons précisément ce qu'ils entendent par la sagesse de Dieu. De plus, quiconque admet l'existence du Fils admet conséquemment l'existence du Père. Par le même raisonnement, nous pouvons les convaincre qu'ils croient au Saint-Esprit. Il suffit pour cela de leur exposer que, sous ce nom, nous désignons la bonté même de la grâce divine. Et j'estime que l'on peut ainsi facilement trouver l'occasion de convertir à notre foi tous ceux qui y sont étrangers, en les convainquant par ces sortes d'inductions qu'ils ont sur l'objet de la foi le même sentiment que nous, et que, bien qu'ils ne la professent pas de bouche comme nous, faute de comprendre la signification de nos expressions, ils la possèdent cependant déjà dans leur cœur,

selon ce qui est écrit : « On croit du cœur pour la justice (1). »

Abélard s'est ici gravement trompé. Il prétend convaincre les incrédules de la vérité du mystère de la Trinité, en substituant aux trois personnes trois tributs essentiels de la nature divine. Mais jouer ainsi avec les paroles, c'est se moquer de la philosophie. Jamais on ne persuadera à un esprit logique qu'entre l'idée de puissance, de sagesse et de bonté, et l'idée de trois personnes distinctes dans la Trinité, il n'y a pas un abîme infini et absolument insondable. En tentant d'assimiler l'une à l'autre, à l'aide de la dialéctique, ces notions si diverses, Abélard a pu s'en imposer à lui-même, mais il ne saurait tromper les vrais théologiens. Son raisonnement allait plutôt à supprimer le mystère qu'à l'établir. Pris en toute rigueur, il mène au sabellianisme (2).

(1) *Theolog. christ.* lib. IV, p. 550, édit. Cousin.

(2) Cousin (Ouv. inéd. d'Abélard. Introd. p. CXCIX.) croit Abélard sabellien, et il fait dériver son sabellianisme de son conceptualisme. « Le conceptualisme en philosophie donne le sabellianisme en théologie », dit-il. Othon de Frisingue (*de Gest. Frid.* loc. cit.) adresse aussi à Abélard le reproche de sabellianisme. Le reproche est juste, si on considère les expressions d'Abélard; mais nous doutons que son conceptualisme ait eu une si grande influence sur ses théories théologiques.

Engagé dans cette voie de l'erreur, Abélard ne revint plus sur ses pas. On n'oserait imaginer, si on n'en avait sous les yeux les preuves les plus palpables, quelle funeste séduction les mots exerçaient sur son intelligence, d'ailleurs si éminemment philosophique. Plein de cette idée que les attributs de Puissance, de Sagesse et de Bonté représentaient dans le langage dialectique la Trinité des personnes divines, il essaya d'expliquer, d'après ces notions prises absolument, la génération de la seconde personne, et la procession de la troisième; mais il introduisit ainsi en quelque sorte des degrés dans la Trinité, comme parle saint Bernard, et il aboutit à des conclusions qui sentaient l'arianisme, *sapit Arium*.

« Peut-être, dit-il, serait-il plus exact de dire que le Père, par la toute-puissance qui lui est attribuée en propre, engendre la Sagesse comme un Fils, la Sagesse divine étant quelque chose de la divine Puissance, étant elle-même une certaine puissance, car elle est une puissance de discerner, la puissance en Dieu de discerner et de connaître tout parfaitement. L'Écriture, en divers passages, paraît prouver que nommer la puissance du Seigneur, c'est nommer la Puissance divine, d'où est née la Sagesse divine, et dire Dieu le Fils, c'est nommer la

Sagesse divine née de la divine Puissance (1). »

Les comparaisons qu'Abélard apportera plus tard éclairciront sa pensée sur la génération du Verbe. « A la génération du Fils il faut maintenant comparer la Procession. Le Saint-Esprit, c'est la Bonté ; la Bonté ou Charité n'est pas en Dieu Puissance ou Sagesse. Elle suppose deux termes. Nul n'a de charité envers soi-même. Dieu procède, c'est-à-dire s'étend en quelque sorte par l'amour vers ce qu'il aime. Aussi, quoique le Fils soit du Père autant que le Saint-Esprit, l'un est engendré, l'autre procède ; la différence, c'est que celui qui est engendré est de la substance du Père, la Sagesse étant une certaine puissance tandis que l'affection de la charité appartient plus à la bonté de l'âme qu'à sa puissance. Quoique beaucoup d'auteurs ecclésiastiques soutiennent que le Saint-Esprit est aussi de la substance du Père, c'est-à-dire qu'il est tellement par le Père, qu'il est de seule et même substance avec lui, il n'est pas proprement de la substance du Père ; on ne doit parler ainsi que du Fils. L'Esprit, quoique de même substance avec le Père et le Fils, d'où la Trinité est dite *homoousios*, c'est-à-dire d'une seule substance, n'est pas à proprement parler de la

(1) *Introd. ad. Theolog.* lib. I, p. 17 et passim.

substance du Père ou du Fils : il faudrait qu'il en fût engendré, et il en procède seulement (1). »

Abélard abuse ici de son procédé de substitution et se paie de mots. Il part de l'idée de *génération* et de *procession* pour enlever à la troisième personne de la Trinité, non pas l'attribut, mais au moins l'appropriation de la puissance. Or, il aurait dû se rappeler que la *génération* et la *procession* n'avaient jamais été parfaitement définies par les Pères et qu'il y avait danger à tirer de ces dénominations des conséquences dogmatiques importantes. Saint Augustin, avouant qu'il ignore comment on doit distinguer la génération du Fils de la procession du Saint-Esprit, donne une leçon de prudence à Abélard. Mais la prudence n'était pas le fait du nouveau théologien; saint Bernard devait le lui rappeler un peu vivement dans sa lettre à Innocent II (2).

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, pp. 100, 101 et passim.

(2) L'idée de considérer le Saint-Esprit comme l'expression propre de la bonté de Dieu lui suggéra une opinion erronée sur l'origine de cette troisième personne. « Le Saint-Esprit, dit-il, étant conçu comme l'amour envers les créatures et celles-ci n'étant pas nécessaires, on a pu craindre qu'un doute s'élevât sur la nécessité de l'existence du Saint-Esprit; de là cette opinion plausible que le Père aime le Fils et que le Fils

Abélard ne se borne pas à étudier la nature de la Trinité divine, *quid sit?* La force de son argumentation le pousse à examiner une autre question qui est intimement liée à la première et qui, logiquement, la précède, *an sit?* Peut-on prouver rationnellement l'existence de la Trinité? Abélard le pense, et sur ce point il en appelle à la Tradition. Il estime que non seulement les docteurs et Boèce, en particulier, ont déjà, depuis l'ère chrétienne, mené la même entreprise à bonne fin, mais encore que les

aime le Père, et que, de cette charité ineffable et mutuelle, résulte le Saint-Esprit. Mais quand les créatures ne seraient pas nécessaires, l'amour de Dieu pour elles le serait encore comme étant de sa nature ; sa bonté est un attribut indéfectible. D'ailleurs on ne saurait admettre que le Père donne son amour au Fils et le Fils au Père ; rien ne peut être donné à celui à qui rien ne peut manquer. » (*Introd. ad Theolog.* lib. II, p. 113.) On voit s'accentuer ici l'assimilation de la troisième personne de la Trinité avec l'attribut divin de la Bonté. Selon Abélard, c'est la bonté, essentielle en Dieu, et prête à se répandre sur les créatures, qui constitue le Saint-Esprit. En ce cas, il est naturel que l'esprit humain arrive à connaître cette personne par l'étude de ses manifestations extérieures. Mais, malheureusement pour Abélard, nous avons vu que la causalité en Dieu tient à la nature et non aux personnes; et d'autre part les Pères nous enseignent que l'origine de la troisième personne est uniquement dans la Spiration essentielle du Père et du Fils.

païens et Platon surtout ont connu ce mystère, par une sorte de révélation du génie. « L'on ne saurait s'étonner, dit-il, que le plus grand de tous les philosophes ait paru atteindre l'idée essentielle de la Trinité. Lorsqu'au Dieu suprême il ajoute et cette intelligence, ce Νοῦς, né de Dieu et coéternel à lui, et cette Ame du monde qui est la vie et le salut de tout ce qui existe, ne croit-on pas reconnaître là le Verbe et l'Amour ? Le Fils est le Νοῦς, le Saint-Esprit est cette Ame du monde née de Dieu et de son intelligence (1).

(1) L'opinion de l'Ame du monde est exprimée dans le *Timée* : « Dieu mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi, on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritablement doué d'une âme et d'une intelligence par la Providence divine. » (Traduct., Cousin, tome XII, p. 120.) Frerichs (*Comm. de Abælard. doctrina*, p. 17), prétend que l'opinion d'Abélard se trouve déjà dans Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.* c. I. 8). « Bède, dit Rémusat, la rappelle sans la condamner. » Il est certain que Platon considère comme l'âme du monde un composé du Même et de l'Autre. (Cf. Matinée, *Platon et Plotin*, Paris, Hachette, 1879, ch. III, pp. 148 et seq.) « Dans le *Timée*, le rôle bien établi du Même, c'est d'être l'intelligence de l'âme cosmique. » (Matinée, ouv. cit., p. 149.) Mais l'idée qu'Abélard se forme de l'âme du monde est plutôt plotinienne que platonicienne. (Cf. Matinée, ouv. cit., p. 151.) Il ne voit Platon qu'à travers l'école néoplatonicienne ; nous l'établirons

Dans le vrai, la Trinité divine n'est bien connue que d'elle-même; nous ne pouvons la dignement concevoir, nous n'y suffisons point. Les expressions de Platon peuvent donc être prises pour une image de la Trinité, dès là seulement qu'elles lui sont applicables. Lorsque les philosophes parlaient de l'âme ou de Dieu, ils étaient souvent obligés de voiler leur pensée. La raison prescrit donc de chercher le sens caché de leurs expressions et de leurs emblèmes. Comment serait-ce faire violence au vrai que de ramener les expressions des sages à la foi chrétienne? C'est un fait que la doctrine platonicienne s'est toujours accordée avec le dogme de la Trinité, et si les abeilles déposèrent le miel sur les lèvres de Platon enfant, endormi dans son berceau, ce prodige n'annonçait pas la douceur de son

plus loin. Quoi qu'il en soit, « il entend mettre un correctif à la prétendue doctrine de Platon. (*Introd. ad Theolog.*, lib. II, pp. 110 et seq.) Il maintient avec l'Église catholique l'éternité et la divinité du Saint-Esprit, tandis que Platon et ses disciples, ne considérant l'Esprit que comme l'âme de l'univers, croyaient qu'il était émané de Dieu au moment de l'organisation du *Cosmos*. » Dans sa *Théologie chrétienne*, il adopte plus explicitement encore que dans son *Introduction à la Théologie*, l'idée platonicienne comme identique à la foi dans le Saint-Esprit. Il n'a rétracté cette opinion qu'après la condamnation du concile de Sens.

éloquence, mais bien plutôt que Dieu révèlerait par sa bouche les mystères de sa divinité. Il fallait, en effet, qu'à la plus grande sagesse, qui est Jésus-Christ, ce fût le plus grand des philosophes qui rendit témoignage (1). »

Mais par quelle voie Platon parvint-il à la connaissance de nos mystères? S'il faut en croire Abélard, ce fut par l'étude philosophique des attributs divins. Au second livre de son *Introduction à la Théologie*, il cite le texte de saint Paul (2) : *Quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis revelavit*, etc.; il en tire cette conclusion : « L'Apôtre enseigne évidemment par ces paroles que le mystère de la Sainte-Trinité fut révélé aux philosophes païens. » Prévenu de cette idée, Abélard a toujours cherché dans le même texte une preuve de la puissance de la raison à comprendre (*intelligere*) ce dogme (3). Il ne fait qu'une seule

(1) *Introd. ad Theol.*, lib. 1. pp. 36 et seq. Cf. *Theolog.* lib. II et V.

(2) Ep. ad Rom. cap. I, v. 19.

(3) *Introd. ad Theolog.* (lib. II, p. 66, et passim.) Dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, il explique nettement sa pensée sur ce point : « La Création, dit-il, avait manifesté ce qu'il y a d'invisible en Dieu, c'est-à-dire l'Unité et la Trinité, car par la qualité d'un ouvrage, on peut juger de l'habileté d'un ouvrier. Or l'habileté de Dieu, c'est-à-dire les dons ou les attributs que

réserve en faveur de l'incompréhensibilité du mystère. Il reconnaît que la relation qui constitue la propriété de chacune des trois personnes ne rentre pas exactement dans les cadres de la science et qu'elle ne peut être exprimée que par des similitudes, *sub quadam pia similitudinis umbra.* Il s'adresse en quelque sorte une leçon à lui-même, en disant aux docteurs qui ramènent tout à la logique, que la nature singulière de la divinité exige des locutions singulières, et que le théologien, pour distinguer l'incréé du créé, doit avoir deux langages. Mais, ces précautions prises contre les attaques de ses adversaires et les séductions de son propre esprit, il aborde résolûment l'explication du mystère par des similitudes tirées de la dialectique.

Il nous resterait à examiner les comparaisons de l'airain et du sceau d'airain, du genre et de l'espèce, de la cire et du cachet, par lesquelles il croit traduire en langage philosophique le dogme catholique ; mais l'analyse qui précède nous paraît résumer suffisamment sa doctrine,

suppose son ouvrage, c'est, d'une part, l'unité de sa nature attestée par l'harmonie universelle, et de l'autre, la *Puissance*, la *Sagesse* et la *Bonté*, qui sont *les trois choses dans lesquelles consiste, je crois, toute la distinction de la Trinité.* (*Comm. in epist. ad Rom.*, pp. 173 et seq.)

et nous donne assurément le droit de tirer les deux conclusions suivantes : 1° Il est clair qu'Abélard admet les articles du symbole touchant la Trinité des personnes divines. Mais, 2° il n'est pas moins certain que ses réponses prétendues philosophiques aux questions : *Quid sit* Trinitas ? et *an sit ?* sont plus spécieuses que solides et mènent directement à de graves erreurs théologiques.

Pour justifier cette dernière assertion, recourons à la réfutation que saint Bernard a faite des théories d'Abélard. Voici la première erreur d'interprétation qu'il lui reproche : « Il établit que Dieu le Père est une pleine puissance, le Fils, une certaine puissance, le Saint-Esprit, nulle puissance. » A cet article placé en tête de tous les actes d'accusation, Abélard a toujours répondu par une formelle dénégation. « Ce sont paroles que je repousse et déteste ainsi qu'il est juste, non pas tant comme hérétiques que comme diaboliques, et je les condamne ainsi que leur auteur ; si quelqu'un les trouve dans mes écrits, je me déclare non seulement hérétique, mais hérésiarque (1). »

Cette déclaration écarte tout soupçon d'hérésie formelle ; mais annule-t-elle le reproche

(1) Abæl. op. *Apolog.*

de saint Bernard? Guillaume de Saint-Thierry et plusieurs Bénédictins modernes ne l'ont pas pensé (1).

Et, en effet, si Abélard n'a pas formulé en propres termes la proposition incriminée, il l'a énoncée en termes équivalents. Il a dit : « Posons Dieu le Père comme la Puissance divine, et Dieu le Fils comme la divine Sagesse, et considérons que la Sagesse est une certaine Puissance, une certaine portion de la Puissance divine, qui est la Toute-Puissance. La Bonté, désignée par le nom du Saint-Esprit, n'est pas en Dieu quelque Puissance ou Sagesse; être bon n'est pas être sage ou puissant. La sagesse est une certaine puissance, tandis que l'affection de la charité appartient plus à la bonté de l'âme qu'à sa puissance (2). »

Qu'est-ce à dire? Abélard a-t-il voulu ôter au Saint-Esprit l'attribut de la toute-puissance? Certes non; il reconnaît que chaque personne en Dieu participe aux attributs essentiels, et, parmi ces attributs, la toute-puissance, à ses yeux, occupe en quelque sorte la première place. Il y aurait donc méprise, pour ne pas dire injustice, à

(1) *Thes. nov. anecd.* tom. V, pp. 1148, 1153, et Guill. a Sto Theod. in *Error. Abæl.* cap. I, p. 113.

(2) *Introd. ad Theolog.* loc. cit. Cf. *Theolog. Christ.* lib. IV et passim.

lui reprocher d'avoir diminué et par conséquent aboli la divinité du Saint-Esprit, en le privant d'un attribut essentiel.

Quelle était son idée? La voici : Dieu est une substance en trois personnes. Ces personnes ne sont pas distinctes par la substance; elles ne peuvent l'être que par un autre mode quelconque. Quel est ce mode? Ce n'est pas l'accident; en Dieu tout est essentiel. Ce n'est pas non plus la qualité : la qualité suppose un sujet auquel elle est ajoutée; et en Dieu rien n'est ajouté à l'essence. C'est la relation. « Ou les propriétés de Dieu sont dites *ad se*, et alors elles sont propriétés essentielles et absolues, qui ne sont séparées de l'essence que dans le langage humain; ou bien elles sont dites *ad alterum*, comme la *paternité*, la *génération*, la *procession*, et elles sont relatives. Tandis que l'accident est variable, la relation ne l'est pas : comment le serait-elle entre deux termes éternels? Les relations des personnes, étant des relations, ne sont pas absolues, mais elles sont le mode de subsister de l'essence. C'est par la relation différente, ensemble avec l'essence identique, que l'hypostase ou la personne est constituée (1). »

Mais ces relations, que le langage théologique

(1) Cf. Petau, *de Trinit.* lib. IV, cap. x.

exprime par les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit, au sens que nous avons indiqué plus haut, ne pourrait-on pas les exprimer avec une égale justesse par les noms de trois attributs divins, la Puissance, la Sagesse et la Bonté? Abélard se crut autorisé à le faire par l'exemple des Pères, qui attribuent assez souvent, par appropriation, la puissance au Père, la sagesse au au Fils, l'amour au Saint-Esprit. Il substitua donc dans son esprit cette distinction : *Puissance*, *Sagesse*, *Bonté*, aux deux autres, celle de *Père, Fils, Saint-Esprit* et celle *d'Inengendré*, *Engendré*, *Procédant*, « et les identifia au point que ces trois triplicités ne fussent plus que des expressions différentes, substituables les unes aux autres comme des notations diverses des mêmes quantités algébriques (1). » C'est sur cette base qu'il fonda sa théorie et ses explications du mystère de la Trinité. Mais ce procédé entraînait avec soi des conséquences graves... « Si, en effet, dit Rémusat, les mots *Puissant, Sage*, *Bon*, deviennent les modes distinctifs des personnes de la Trinité, comme *Inengendré*, *seul Engendré, Procédant,* ils deviendront également exclusifs pour chacune ; et il s'ensuivra que le Père n'est ni bon ni sage, comme il n'est

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 321.

ni engendré ni procédant; le Fils ni puissant ni bon, comme il n'est ni puissant ni inengendré; le Saint-Esprit ni puissant ni sage, comme il n'est ni inengendré ni engendré (1). » Abélard ne tire pas ces conclusions; il établit plutôt une sorte de Trinité à triple degré, à la manière d'Arius, en disant : « Le Père est la toute-puissance; le Fils une certaine puissance; le Saint-Esprit n'est pas puissance. » Ce qui l'avait conduit à cette bizarre distinction, ce fut le désir d'expliquer par les attributs de *Sagesse* et de *Bonté,* la *génération* du Fils et la *procession* du Saint-Esprit. Il avait cru remarquer que la sagesse est une sorte de puissance, la puissance au moins de discerner; tandis que la bonté, dans le langage psychologique, n'est pas, d'ordinaire, considérée comme une puissance. Préoccupé de cette idée, il en fit l'expression exacte de la distinction des personnes. « Il n'a plus dit : De même que le Fils est engendré du Père, la sagesse l'est de la puissance; il n'a plus dit: comme le Saint-Esprit n'est pas engendré du Père, on peut remarquer que la bonté n'est pas de la puissance, quoiqu'elle la suppose et en procède, ainsi qu'on le dit du Saint-Esprit. Ces analogies, ces rapprochements, encore qu'un peu métaphori-

(1) Ouv. cit., tom. II, p. 310.

ques, pouvaient passer; mais il a renversé l'ordre de la comparaison, et il a dit : Le Fils est engendré, *parce que* la sagesse est de la puissance, le Saint-Esprit n'est pas engendré, *parce que* la bonté n'est pas de la puissance. » La différence entre la génération et la procession était du même coup devenue intelligible (1), mais au grand dommage de la vérité. Pour obtenir ce résultat, Abélard avait dû altérer les formules du dogme, refuser au Saint-Esprit et en partie au Fils l'attribut de la puissance. « L'Église, dirons-nous avec Rémusat, a donc eu raison de ne pas épouser sa doctrine (2). »

(1) On sait que selon les théologiens la *génération* emporte avec soi l'idée de la ressemblance du Fils avec le Père, tandis que la notion de la *procession* ne l'entraîne pas nécessairement.

(2) Cette conclusion de Rémusat (ouv. cit., tom. II, p. 310) nous donne le droit de signaler avec étonnement les réflexions qu'il a faites à la page précédente sur le jugement et la condamnation d'Abélard par le concile de Sens. La vérité dogmatique devait être quelque chose d'assez indifférent pour un historien qui a écrit la phrase suivante : « La doctrine d'Abélard n'avait rien d'odieux, rien d'énorme..... Elle risquait tout au plus d'introduire entre les personnes divines une différence qui serait une *inégalité.* » *!!!!!* — Et que dirons-nous du jugement qu'il porte sur le pouvoir doctrinal de l'Église ? « D'une réfutation, ils (les évêques du concile de Sens et le Pape) ont fait une condamnation; méprise trop ordinaire à une juridiction spirituelle qui mesure sou-

Cependant, bien d'autres avant lui avaient approprié aux personnes de la Trinité les attributs de Puissance, de Sagesse et de Bonté. Que faut-il donc entendre par cette doctrine de l'appropriation ? Les Pères n'ont-ils pas induit, par leur exemple, Abélard en erreur ? ou bien celui-ci s'est-il mépris sur le sens de leurs paroles ? « L'Église enseigne que le Père possède la nature divine, sans aucune communication, comme la source et l'origine de la divinité ; que le Fils la possède, comme lui étant communiquée par le Père, par une génération éternelle, immanente, nécessaire ; que l'Esprit Saint la possède, comme lui étant aussi éternellement communiquée par un acte commun au Père et au Fils, distinct de la génération et ineffable. Elle nous enseigne encore que, bien que le Fils ne soit pas engendré contre la volonté ou même sans la volonté du Père, il naît en lui comme son verbe, sa sagesse, sa raison réfléchie et le fruit de son intelligence infinie ; que le Saint-Esprit procède de l'union du Père et du Fils, et qu'il complète

vent sur les droits de la polémique les pouvoirs d'une inquisition. » Ne croirait-on pas que Jésus-Christ, en isant à ses Apôtres : « Allez, enseignez toutes les na· ions, » a voulu tout simplement leur dire : Allez, faites de la polémique par la plume ou par la parole, mais gardez-vous de condamner l'erreur ?

la Trinité ; qu'ainsi le Père est le principe, le Fils comme le moyen, et le Saint-Esprit le terme, dans cette nature heureuse et parfaite.

« Ces vérités étant établies, il est facile de rendre raison des attributions extérieures qui sont faites à chacune des personnes divines. La nature leur étant commune, les opérations extérieures leur sont communes aussi ; mais parce que chaque personne possède la nature divine d'une manière spéciale, il est naturel que dans les opérations extérieures, ce qui est analogue à la manière spéciale dont elles possèdent la nature divine, et à la voie selon laquelle elles procèdent l'une de l'autre, soit attribué à chacune. Ainsi, parce que dans la Trinité le Père est le principe de l'Être du Fils et du Saint-Esprit, il est naturel qu'on ait spécialement attribué au Père ce qui tient à la source de l'être, ce qui est primitif dans l'être, c'est-à-dire la production de la substance, et conséquemment la Toute-Puissance et le titre de Créateur. Parce que le Fils naît du Père, comme sa Raison, son Verbe, le Fruit de son intelligence, il est également naturel que tout ce qui témoigne, dans la création, de l'intelligence de son auteur, et spécialement l'intelligence des créatures raisonnables, lui soit attribué. Il l'est aussi, qu'étant en un sens très vrai, le moyen entre le Père et le Saint-Esprit, il soit

ordinairement désigné comme moyen dans la production des créatures. Enfin, parce que l'Esprit saint est le Fruit de l'union des deux premières personnes, qu'il est le terme et la perfection de la Trinité, n'est-il pas raisonnable que la sanctification de l'âme et les autres opérations surnaturelles qui nous unissent à Dieu, et que la perfection de la création et des créatures intelligentes soient regardées comme son œuvre spéciale ?

« Mais ce qui nous importe le plus ici, c'est de remarquer que les attributions particulières qui sont faites à chacune des personnes divines ne nuisent nullement, dans la pensée des docteurs de l'Église primitive, à l'unité parfaite de la nature divine. En effet, les Pères qui sont les plus attentifs à distinguer les opérations spéciales de chacune des trois personnes, attribuent parfois ces opérations mêmes aux autres personnes. Ainsi, saint Irénée qui attribue si souvent au Verbe l'ordre du monde et sa perfection, attribue également l'un et l'autre au Père ou à la nature divine en général (1). Origène qui

(1) Comme dans le passage où il dit : « Dieu est meilleur que la nature, car il a en lui-même et le vouloir, parce qu'il est bon, et le pouvoir, parce qu'il est puissant, et la faculté de parfaire toutes choses, parce qu'il est riche et parfait. » Citation de Mgr Ginoulhiac (*Le dogme de la Trinité*, tome 3, liv. XV).

tant de fois attribue au Verbe d'être la lumière des hommes, et au Saint-Esprit d'être l'esprit qui leur donne la vie, dit expressément, dans ses *Tomes sur saint Jean*, que Dieu est appelé lumière par une métaphore empruntée à la lumière corporelle, pour exprimer la lumière invisible et incorporelle, à cause de la force qu'il possède en lui-même d'éclairer les yeux intelligibles. » Il ajoute que Dieu est appelé Esprit d'une manière analogue, parce que, comme l'esprit qui est en nous nous communique la vie, Dieu nous conduit à la vraie vie ; car l'usage de l'Écriture est d'appeler Esprit ce qui produit en nous, non la vie moyenne, mais la vie divine.

« Il est inutile de rappeler ici les passages dans lesquels les anciens docteurs de l'Église attribuent au Fils les perfections et les opérations qui ailleurs semblent propres au Père, comme la toute-puissance et la création. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur leurs ouvrages pour se convaincre que la toute-puissance, la production de l'être et le titre de Créateur, étaient directement donnés au Verbe dans les premiers siècles. En ce qui concerne la puissance sanctifiante et vivificatrice des âmes, si ordinairement appropriée au Saint-Esprit, nous savons qu'elle était aussi attribuée au Fils et qu'il était appelé la vie même, la sanctifi-

cation même, comme il était appelé la raison et la vérité même (1).

« Enfin, quant au Saint-Esprit, il est moins souvent appelé Créateur, ou ordonnateur du monde, que le Père et que le Fils ; mais on peut voir cependant que la création, que l'ordre du monde, que l'illumination des âmes lui sont attribués parfois comme aux deux autres personnes (2). »

Ce résumé si exact de l'enseignement des Pères forme un correctif à la doctrine de l'appropriation des attributs divins aux personnes divines, prise dans un sens trop absolu. En indiquant la portée de cette appropriation, il montre le péril qu'il y aurait à établir sur ce fondement la démonstration de la Trinité en Dieu et l'explication des propriétés des personnes. C'est la condamnation indirecte des tentatives d'Abélard.

(1) « Origène s'explique clairement à cet égard dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. Comparant les paroles du Sauveur dans saint Jean : *La Vérité ou le Fils vous délivrera*, et celles de saint Paul aux Romains : *L'Esprit de vie m'a délivré en Jésus-Christ*, il dit que ces expressions diverses ont le même sens, parce que l'Esprit opère ce qui est du Christ et que, comme le Christ sanctifie ceux que l'Esprit-Saint sanctifie, ainsi Celui qui est la Vie délivre ceux que délivre l'Esprit de vie. » (Mgr Ginoulhiac, ouv. cit.)

(2) Ginoulhiac, ouv. cit. tom. III, liv. xv.

Saint Bernard, s'adressant à Innocent II, poursuit son rapport et son accusation en ces termes : « Il dit encore que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais qu'il n'est nullement de la substance du Père et du Fils (1). D'où vient-il donc? du néant comme la créature, puisque selon l'Apôtre tout est sorti de Dieu? Eh quoi! le Saint-Esprit procèderait du Père et du Fils comme les autres créatures; il serait produit du néant, comme tous les êtres créés, et non point de l'essence de Dieu! En un mot, il serait créé comme tout ce qui est! Ou bien nous trouvera-t-il une troisième manière, cet homme toujours en quête de nouveautés et qui en invente quand il n'en trouve pas, affirmant les choses qui ne sont pas, comme si elles étaient? Mais, dit-il, si le Saint-Esprit était engendré de la substance du Père, le Père aurait deux Fils... comme si ce qui est d'une substance était nécessairement engendré par cette substance? Est-ce que les poux, les lentes et les humeurs du corps ne sortent point de la substance de la chair ou ne sont point de la substance de la chair? Et les vers, qui sortent du bois pourri, sont-ils d'une autre substance

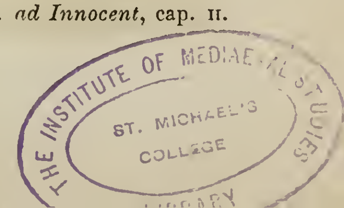
(1) Abélard disait : « Il est *ejusdem substantiæ*, mais non *ex substantia Patris.* »

que celle du bois? Mais les teignes aussi tirent leur substance de la substance des étoffes et n'en sont pas pour cela proprement engendrées, et beaucoup de choses sont dans le même cas. Je m'étonne qu'un homme subtil et quelque peu savant, à ce qu'il croit, ayant confessé que le Saint-Esprit est consubstantiel au Père et au Fils, nie cependant qu'il sorte de la substance du Père et du Fils, à moins de vouloir que ce soit eux qui sortent de la sienne, ce qui serait, il est vrai, inouï et ineffable. Mais si le Saint-Esprit n'est pas de leur substance ni eux de la sienne, que devient, je vous prie, la consubstantialité? Qu'il confesse donc avec l'Église que le Saint-Esprit est de la substance de ceux de qui il le fait procéder, ou qu'il déclare ouvertement avec Arius qu'il ne leur est pas consubstantiel, mais qu'il est une simple créature. De plus, s'il est vrai que le Fils soit de la substance du Père et que le Saint-Esprit n'en soit point, il s'ensuit nécessairement qu'ils diffèrent l'un de l'autre, non seulement en ce que le Saint-Esprit n'est pas engendré, ce qui est le propre du Fils, mais encore que le Fils est de la substance du Père, tandis que le Saint-Esprit n'en est point. Or, jamais l'Église catholique n'a connu cette dernière différence. Si nous l'admettons, que devient la Trinité?

Que devient l'unité? Si, en effet, selon son opinion, le Père et le Fils ont plusieurs différences entre eux et surtout s'ils ont une différence substantielle, comme il s'efforce de l'établir, il n'y a plus d'unité ; d'un autre côté, si on dépouille le Saint-Esprit de la substance du Père et du Fils, il n'y aura plus non plus trinité, mais dualité. Il n'est pas convenable, en effet, d'admettre dans la Trinité une personne qui, dans sa substance, n'a rien de commun avec les deux autres. Qu'il cesse donc de séparer de la substance du Père et du Fils le Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre, s'il ne veut, par une double impiété, ôter à la Trinité et attribuer à l'Unité un nombre qui les détruit, double résultat que réprouve également la foi catholique (1). »

Saint Bernard reconnaissait bien qu'Abélard admettait en principe la consubstantialité des trois personnes divines : mais le zèle et l'amour de la vérité lui imposaient l'obligation de démasquer ses erreurs, ou du moins ses propositions voisines de l'erreur. En jouant sur les mots *ex ejusdem substantia,* et *ejusdem substantiæ*, Abélard avait jeté la confusion sur le sens du mot *consubstantialité*. Saint Bernard exigeait de

(1) *Tract. de errorib. Abœlard. ad Innocent*, cap. II.



lui qu'il renonçât à son jeu de mots ou qu'il en donnât une explication rationnelle. C'était son droit, et c'était, en outre, l'intérêt particulier d'Abélard aussi bien que l'intérêt général de l'Église. Il est bien permis à un théologien de tenter l'éclaircissement d'un dogme, mais dès qu'il expose une théorie nouvelle sur un point obscur, il est de son honneur de montrer comment ses explications s'accordent avec la vérité reçue.

Abélard se déroba toujours à cette obligation, et ce fut sa conduite sans excuse qui irrita si profondément saint Bernard. Celui-ci voyait, aussi nettement que personne, la difficulté qu'il s'agissait de résoudre. Il comprenait qu'il devait exister quelque différence entre la Génération et la Procession ; mais, impuissant à la définir exactement, il aimait mieux se taire à l'exemple de saint Augustin, et faire, avec l'Église, un acte de foi, que de s'exposer à se tromper lui-même et à égarer les autres par des explications non seulement insuffisantes, mais encore dangereuses (1).

(1) « Cette subtilité, dit Rémusat (subtilité de la distinction entre *ex substantia Patris et Filii*, et *ejusdem substantiæ)*, était gratuite et on l'a rejetée avec raison. » Après cette réflexion on ne s'attendait guère à voir le docte historien critiquer le jugement du Concile de

Saint Bernard n'a pas épargné les similitudes qu'Abélard a employées pour représenter la Trinité : « Il dit que le Fils est au Père ce qu'une certaine puissance est à la puissance, l'espèce au genre, le matérié à la matière, l'homme à l'animal, le sceau d'airain à l'airain. N'en dit-il pas plus qu'Arius ? qui pourrait supporter cela ? qui ne se boucherait les oreilles à ces paroles sacrilèges ? qui n'aurait horreur de ces nouveautés profanes par les mots et par le sens ? » Ce qui exaspère notamment saint Bernard, c'est cette *exécrable similitude ou plutôt dissimilitude* du genre et de l'espèce, ainsi que celle de l'airain et du sceau d'airain :

« Qu'est-ce donc ? Veux-tu, selon ta similitude, parce que le Fils, pour être, exige que le Père soit, veux-tu que ce qui est le Fils soit le Père, mais sans réciprocité, comme le sceau d'airain est airain, parce que l'existence du sceau d'airain exige celle de l'airain, comme l'homme est animal, parce que l'existence de l'un suppose celle de l'autre, sans que l'airain soit le sceau d'airain, ni l'animal l'homme ? Si tu dis cela, tu es hérétique ; si tu ne le dis pas, ta similitude

Sens. » L'autorité, dit-il (ouv. cit. tome II, p. 323), ne peut régler ses droits sur ceux de la critique. » Qu'entend-il donc faire de l'autorité doctrinale de l'Église ?

tombe. Où conduit donc ce long circuit de choses prises de si loin, ces rapprochements laborieux, cette vaine multiplicité de mots, ces grands éloges que tu donnes à ta déduction, si les membres n'en peuvent être ramenés les uns aux autres dans des proportions régulières (1). »

Et il continue sur ce ton jusqu'à ce qu'il ait réduit à néant, ou plutôt au sort de toutes les comparaisons connues, les comparaisons tant vantées d'Abélard. La présomption du novateur méritait ce châtiment.

(1) Ces mots : *Congruis similitudinibus*, adoptés par Abélard, sont de saint Augustin. Saint Bernard les lui reproche peut-être un peu vivement. Voici le sentiment de Noël Alexandre à cet égard *(Hist. Ecclesiast.* tome VI dissert. 7, in sæcul. XI et XII, art. 6) : « Incongruis quidem similitudinibus æris et sigilli, speciei et generis, ad exponendum sanctissimæ Trinitatis mysterium usus est. Sed non ideo in sabellianam aut arianam hæresim impegit, non Trinitatem destruxit, non blasphemiam dixit in Spiritum sanctum, ut maximi illi viri, fervore disputationis abrepti, ipsi improperarunt. Æquior est hæc Guillelmi abbatis Sancti Theodorici censura : Hæc est, inquit nova novi theologi theologia de Patre et Filio, sanctæ christianæ Fidei simplicitatem alienis vestiens exuviis reluctantem et obscuriorem faciens, dum nititur facere clariorem... Miror, quum prædicet sæpe personarum consubstantialitatem, quid sibi velit hæc æris et sigilli similitudo quæ per omnia ad hoc videtur niti ut inter Patrem et Filium inæqualitatis appareat dissimilitudo. »

Est-ce à dire que ses similitudes n'avaient aucune portée théologique? Nous sommes loin de le prétendre. Abélard voulait réfuter ceux qui faisaient difficulté d'admettre la distinction des personnes dans l'unité de l'essence divine. Il montre parfaitement, par des exemples tirés de la dialectique, qu'il peut arriver que deux choses distinctes soient et ne soient pas la même chose. Le genre, par exemple, est distinct de l'espèce, cependant on dit que l'espèce est le genre ; mais, par cette expression, l'espèce est le *même* que le genre, on ne veut point dire le *même* de tout point, et sans propriétés qui les distinguent ; on entend que le genre se retrouve dans l'espèce, et qu'en un sens l'essence du genre est commune à l'espèce. Ainsi l'on dit *hardiment* et légitimement : l'homme est animal, ce qui est dire : l'espèce est le genre. Et cependant, malgré cette identité, cette sorte d'unité d'essence, l'espèce est distincte du genre. Pourquoi cette unité et cette multiplicité que l'on admet dans la logique, ne seraient-elles pas admises dans la théologie? Sans doute, l'application de ces distinctions rationnelles n'expliquent pas le mystère de la Trinité ; mais elle permet de déclarer qu'il n'est ni impossible ni absurde.

Abélard aurait dû s'arrêter à cette conclusion.

Il semble le faire à plusieurs reprises dans le cours de son travail (1), et on aurait tort de ne pas accepter ses déclarations comme un gage de son entière bonne foi et un témoignage authentique de son parfait amour de l'orthodoxie. « Seulement, son ton accoutumé de confiance et même de présomption, son ascendant sur ses auditeurs, son intolérance irritable à la plus simple contradiction, l'avaient conduit, lui et ses disciples, à mettre son explication au-dessus de l'objection et du doute. Il fut bientôt établi

(1) Il a bien dit : « Gardez-vous de ceux qui rapportent en raisonnant la nature unique et incorporelle de la Divinité à la similitude des corps composés d'éléments..... Nous ne pouvons trouver de similitudes parfaites pour les appliquer à l'être singulier; nous ne pouvons, quand il s'agit de lui, nous satisfaire par des similitudes... etc. » On croirait entendre saint Grégoire de Nazianze à qui l'on disait : « *Da mihi ex eodem aliud esse Filium, aliud quod Filius non sit et tamen ejusdem cum illo substantiæ, ac Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum admittam ;* » et qui répondait : « *Da tu quoque mihi Deum alium Deique naturam, et tibi eamdem Trinitatem cum iisdem nominibus ac rebus dabo.* » Mais, d'autre part, Abélard rejetait toutes les comparaisons reçues de son temps, celle tirée de la lumière, celle tirée de la source etc. (voir *Introd. ad. Theol.* lib. II pp. 99 et suiv.), sous prétexte qu'elles ne s'adaptaient pas au mystère *proportionibus congruis*. N'était-ce pas s'engager à donner enfin des comparaisons exactes ?

dans son cercle qu'il avait rendu le dogme clair comme le jour, et, que grâce à lui (grâce à ses similitudes), le mystère était devenu compréhensible. Or, cela même était une opinion dangereuse pour les fidèles, provocante pour les rivaux. « Est-ce vrai, lui dit le sage Gautier de Mortagne, ce que disent quelques-uns de vos disciples ? Ils vantent au loin et glorifient votre subtilité et votre sagesse, et en cela ils ne font qu'acte de justice. Mais ils affirment que vous avez pénétré les profonds mystères de la Trinité, au point que vous en avez une connaissance pleine et parfaite. De grâce, écrivez-moi si enfin vous connaissez parfaitement ou imparfaitement Dieu (1). » Là était au fond la véritable hérésie ; elle résultait moins d'excusables opinions que de la prétention hautaine de les donner pour des vérités dernières, prétention que semblaient trahir les dédains du maître et la jactance des élèves. Là peut s'appliquer le mot d'Abélard lui-même : « Ce n'est pas l'ignorance qui fait l'hérétique, c'est l'orgueil (2). »

(1) Gualt. de Maurit. Ep. V.

(2) « *Non ignorantia hæreticum facit, sed magis superbiæ obstinatio.* » (*Introd. ad. Theolog.* Prolog. p. 4.) Après cette conclusion de Rémusat on ne s'attendait guère à la phrase suivante : « Mais quel tribunal humain peut connaître de ce crime-là ? » Rémusat

Dans le cours de sa réfutation, saint Bernard n'a fait qu'une brève allusion au platonisme d'Abélard. Faute de pouvoir contrôler suffisamment sa théorie à cet égard, il a mieux aimé garder un silence prudent que de s'engager dans une réfutation équivoque et incomplète. Il s'est borné à signaler le péril de l'assimilation du paganisme au christianisme. De fait, cette remarque pouvait satisfaire la plupart de ses contemporains.

Aujourd'hui elle ne nous suffirait plus. Ce parallèle entre l'idée païenne et l'idée chrétienne, on aime encore à l'établir ; mais, à la différence des auteurs du moyen-âge, qui y cherchaient pour leur foi un point d'appui, c'est pour s'en faire une arme contre le catholicisme. Abélard avait dénaturé le platonisme des Pères ; de nos jours on dénature encore le platonisme d'Abélard, et on en est arrivé à donner à Platon la palme sur Jésus-Christ.

Pour répondre aux besoins présents des esprits, et pour donner une idée plus complète encore de la théorie d'Abélard, il ne sera donc

oubliait-il qu'Abélard était un enfant de l'Église et que l'Église a la mission et par suite la prétention de connaître de tous les crimes de ses enfants, comme elle connaît de leur doctrine ? (Rémusat, ouv. cit. tom. I p. 316 et 317.)

pas inutile d'étudier et d'apprécier en toute rigueur la théorie platonicienne de la Trinité, dont on fait tant de bruit.

Platon a-t-il enseigné le dogme de la Trinité? S'il l'a enseigné, comment l'avait-il connu? d'où le tenait-il? A quel titre les Pères des premiers siècles invoquaient-ils son autorité? Pensaient-ils, avec Abélard, que l'étude de la nature et de la philosophie avait pu lui révéler ce mystère que les chrétiens ne connaissent que par la révélation? C'est par l'étude de cette quadruple question que nous allons terminer l'examen de la théorie trinitairienne d'Abélard.

Les néoplatoniciens et quelques-uns des philosophes qui les ont immédiatement précédés, tels que Numénius et Apulée, ont cru reconnaître une Trinité divine dans Platon.

« Platon, dit Apulée (1), admettait deux ordres d'essences ou de substances, et dans le premier ordre il rangeait Dieu, l'intelligence ou le type des choses, et l'âme. » Quelques docteurs de l'Église, en particulier saint Justin (2) et Clément d'Alexandrie (3), ont également attribué à Platon une certaine connaissance de la Trinité chrétienne, qu'ils signalent dans le

(1) *De Deo Plat.*, I. (Cf. Plotin, V. *Ennéade*, liv. 1er.)
(2) *Apolog.* I, n. 60.
(3) *Strom.*, lib. V, n. 14.

Timée et surtout dans un célèbre passage de sa lettre à Denys.

Mais, pour contrebalancer l'autorité de ces écrivains, il est à remarquer que nombre d'auteurs, leurs égaux en philosophie et en théologie, ont refusé de reconnaître en Platon l'idée de la Trinité divine. Cicéron, Plutarque, Diogène Laerce, quelque versés qu'ils fussent dans la lecture de ses ouvrages, n'y ont jamais rencontré rien de semblable. Origène lui-même, tout prévenu qu'il était en faveur des théories philosophiques de la Grèce, et malgré l'exemple de Clément d'Alexandrie, déclare expressément que Platon ni aucun autre savant n'a soupçonné l'existence du Saint-Esprit, et que cette science était réservée aux chrétiens et à ceux qui étaient versés dans la Loi et les Prophètes. Le célèbre aveugle Didyme disait la même chose (1).

Les partisans de la Trinité platonicienne s'appuient beaucoup sur deux passages, l'un tiré du Philèbe, l'autre de la lettre à Denys. Mgr Ginoulhiac (2) fait observer avec tous les

(1) « De subsistentia Spiritus sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit, præter eos qui in Lege et Prophetis versati sunt, vel eos qui se Christo credere confitentur. » (*De princip.*, lib. I, cap. III, n. 1, et Didym. *De Spiritu sanct.*, lib. I.)

(2) Ginoulhiac, ouv. cit., tome 3, liv. XV, chap. IX.

critiques, que la lettre à Denys n'est pas authentique, et il prouve ensuite que des textes en question on ne saurait tirer une preuve sérieuse de la croyance de Platon à la Trinité.

Abélard ne connaissait pas ces textes. Ses allusions nous ramènent plutôt à l'étude du Timée et à la discussion de la théorie platonicienne des Idées. La théologie de Platon est comprise dans sa philosophie, et l'une est la clef de l'autre. La grande difficulté est seulement de pénétrer entièrement dans sa doctrine. La preuve de cette obscurité se trouve dans la diversité des interprétations auxquelles sa pensée fut soumise aussi bien chez les anciens que chez les modernes. La théorie des Idées peut cependant se résumer ainsi : toute vérité qui est l'objet de l'intelligence s'appelle et est véritablement une Idée, une essence intelligible (ιδεα, νοητη ουσια), par opposition aux choses existantes qui sont, y compris les âmes et les esprits eux-mêmes, toutes sensibles et changeantes. L'ensemble des idées forme le monde métaphysique des essences et s'appelle le monde intelligible (κοσμος νοητος), par opposition au monde concret, qui est le monde sensible (κοσμος αισθητος).

Les idées sont un moyen terme entre l'*un* et le *multiple*, entre l'*infini* et le *fini*, entre *Dieu* et les *choses sensibles*. Platon les a imaginées

pour concilier les deux écoles opposées qui ne voulaient considérer dans l'étude de la philosophie que l'*un* absolu ou la *multiplicité* absolue. Les idées, qui tiennent à la fois de l'*un* et du *multiple*, lui ont paru dialectiquement nécessaires pour donner quelque intelligence des rapports du *fini* et de l'*infini*. Au sommet de tous les êtres se trouve Dieu, qu'il appelle encore l'Intelligence (ὁ νοῦς), quelquefois le Bien (τἀγαθόν) ou enfin le Demiurge (1). Au-dessous de lui, mais éternelles comme lui, sont les Idées qui lui servent d'exemplaires pour l'œuvre de l'organisation du Cosmos (2). Enfin, au dernier

(1) Dans cette exposition de la théorie des Idées, nous avons adopté les conclusions de M. Matinée (voir son profond et savant ouvrage sur *Platon et Plotin*, Paris, Hachette, 1879). D'autres, Franzelin, par exemple (*De Deo Trino*, thes. 18, p. 298), expliquent autrement le rapport des Idées entre elles. Ainsi l'idée du Bien serait l'Idée suprême et tiendrait au-dessous de soi, avec toutes les autres Idées, l'Idée de l'Intelligence elle-même. L'Intelligence, à son tour, cause de toutes les Idées, les comprendrait toutes au-dessous de soi. C'est ce triple degré d'essences intelligibles, les Idées, l'Intelligence et le Bien, qui constituerait la divinité.

(2) « Les anciens qui valaient mieux que nous et qui étaient plus près des Dieux, nous ont transmis cette tradition, que *toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées d'un et de plusieurs*, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini. » (Platon, *Philèbe*). « On reconnaît généralement les Idées dans ces choses éternelles », dit M. Matinée (ouv. cit., p. 129).

degré de l'échelle des êtres, et ne possédant même que l'ombre de l'être, il y a le monde sensible. Dans celui-ci, il faut distinguer deux choses, l'intelligible et la matière. Otez les intelligibles, qui sont les essences et les idées invariables des choses, il vous restera un principe de variabilité qui n'a ni forme ni qualité, c'est la matière (ἄμορφον καί ἄποιον). C'est de l'union de cette matière avec les Idées, que naissent toutes les choses sensibles. Ainsi ce monde, considéré dans son ensemble, est la participation et l'image du monde intelligible ; et chaque individu est l'expression d'une Idée ou essence singulière. Chaque homme, par exemple, est la participation de l'homme idéal, qui est ὁ ἄνθρωπος.

Cette théorie est certainement sujette à de graves objections, et elle entraine avec elle des difficultés insolubles. Mais ce qui n'est pas moins évident, c'est qu'elle n'a rien de commun avec le mystère chrétien de la Trinité. Que si, à tout prix, on veut la rapprocher de ce mystère, on peut encore y trouver plusieurs sens : un sens théiste et un sens panthéistique.

Supposez que Platon ait placé, comme nous l'avons dit après M. Matinée, les Idées en dehors de Dieu, et qu'il n'ait vu dans le Bien et l'Intelligence qu'une essence indivise, uniquement susceptible d'une distinction de raison,

vous supprimez alors dans sa théorie la notion même de la Trinité.

Imaginez, au contraire, que non seulement les Idées soient subsistantes par elles-mêmes, mais, comme le veulent quelques auteurs, que l'Intelligence qui les domine soit à la fois distincte de ces idées et distincte du Bien qui serait le Dieu suprême, vous obtiendrez une sorte de Trinité métaphysique, mais une Trinité à triple degré comme celle d'Arius. Ici, on ne trouve rien de semblable à la Trinité catholique.

Saint Thomas (1) laisse à ses lecteurs le choix entre ces diverses interprétations. Dom Maran incline vers la première (2). Pétau (3) et quelques modernes, séduits peut-être plus encore par les commentaires des Néoplatoniciens (4) que par la doctrine de Platon, embrassent la seconde (5).

(1) I, q. 32, art. 1, ad. 1.

(2) Præf. ad *Opp. Sti Justini*, IIe p., cap. I.

(3) *De Trinit.*, lib. I, cap. I.

(4) Plotin (V. *Ennéade*, liv. Ier) a voulu trouver dans le Timée l'Idée de la Trinité. (Cf. Matinée, ouv. cit. p. 73.)

(5) Sur les Idées de Platon, voir Janet : *La dialectique dans Platon et dans Hégel*, Paris, 1860 ; Cousin : *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 4e et 5e leçons ; surtout Matinée, ouv. cit. Sur la Trinité Platonicienne, voir Franzelin : *De Deo Trino*, thes. 18, pp. 298 et suiv. Sur les Néoplatoniciens : Ginoulhiac, ouv. cit., liv. XV, chap. XI et XII.

Plusieurs critiques ont même pensé que la théorie platonicienne des Idées n'échappait pas complètement au reproche de panthéisme. Il est certain, au moins, que si l'on envisageait le monde intelligible (dont l'union avec la matière constitue le monde sensible) comme faisant partie de l'essence divine ou des personnes divines, et le monde sensible lui-même comme la participation du monde intelligible, le reproche serait absolument juste. S'il ne tombe pas sur Platon lui-même (1), il tombe certainement sur le platonisme d'Abélard. Sa doctrine de la Trinité platonicienne et de l'âme du monde personnifiée dans le Saint-Esprit, prise en toute rigueur, est l'expression la plus pure du panthéisme. Ce serait cependant lui faire injure que de l'accuser d'avoir soutenu formellement

(1) M. Matinée fait remarquer, à bon droit, que Platon n'a jamais cherché à pénétrer le mystère de la communication des deux mondes, du sensible et de l'intelligible. Platon n'a pas l'idée de la création proprement dite. Il faut pourtant qu'il trouve un lien entre l'*Être* et les ombres de l'*Être*. Il parle alors de *communication*, de *participation*, mais sans attacher à ces mots un sens bien défini. « Je m'assure moi-même, dit-il dans le *Phédon*, sans façon et sans art, peut-être même trop simplement, que rien ne rend une chose belle que la présence ou la communication de la beauté première, *de quelque façon que cette communication se fasse, car là-dessus je n'affirme rien.* »

cette grossière hérésie. Son dessein était d'adapter une théorie philosophique au dogme catholique, et de chercher dans l'antiquité païenne des images, des emblèmes et même une connaissance voilée de nos mystères. Ses recherches aboutirent à une méprise ; mais cette méprise, quelques Pères, à l'entendre, y étaient tombés avant lui ; ce sera, si l'on veut, son excuse.

Lorsqu'on lui reprochait son amour excessif de la philosophie et l'usage, ou plutôt l'abus qu'il en faisait, il répondait : « Plus les gentils, plus les philosophes paraîtront étrangers ou hostiles à notre foi, plus leur autorité en sa faveur sera grande. La déposition favorable d'un ennemi est plus forte que celle d'un ami. » Et comme on aurait pu lui objecter que ce procédé mettait son orthodoxie en danger, il ajoutait : « Après tout, les témoignages que j'ai empruntés aux philosophes, je les ai recueillis non dans leurs écrits, *j'en connais fort peu*, *quorum pauca novi*, mais dans les livres des Pères (1). »

Ici de nouvelles questions viennent se poser d'elles-mêmes. Abélard a-t-il bien compris à quel titre les Pères invoquaient l'autorité de

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II. in princip. Cf. *Theolog. Christ.* lib. II.

Platon? Savait-il bien pourquoi ils lui attribuaient la connaissance du mystère de la Trinité? « Saint Justin et Clément d'Alexandrie, écrivant à une époque où l'on croyait généralement que les plus célèbres philosophes de la Grèce avaient emprunté leur sagesse aux peuples orientaux ; que Pythagore et Platon, dans leurs lointains voyages, avaient eu connaissance des livres sacrés de Moïse, et même avaient conféré avec quelques-uns des prophètes qui étaient en exil ; convaincus qu'ils étaient d'ailleurs que les dogmes fondamentaux du christianisme étaient enseignés dans les livres de l'ancien Testament et qu'ils étaient connus des prophètes, se persuadèrent aisément que Platon tenait d'eux, avec la connaissance du nom auguste de Dieu et le dogme de son unité, celui de la Trinité de ses personnes (1). »

Au IIIe siècle et plus tard encore, les Pères souscrivirent à ce mot du pythagoricien Numénius : « Qu'est-ce que Platon, si ce n'est un Moïse attique? » C'est ainsi que Théodoret disait aux gentils en parlant du mystère de la Trinité : « Ce dogme ne peut être connu exactement que de celui qui est versé dans les saintes Lettres et qui a reçu de la grâce divine la lumière de la

(1) Ginouilhac, ouv. cit., liv. XV, ch. IX. Cf. Franzelin, op. cit., p. 305.

science. Quiconque a bien saisi l'accord de l'ancien et du nouveau Testament, remarquera dans Platon et ses pareils les emprunts qu'ils ont faits aux divines Écritures, et distinguera les faussetés qu'ils y ont mêlées; après avoir découvert ces vols, il croira à la parole de Numénius : « Platon, qu'est-ce autre chose qu'un Moïse attique? » et il en tirera cette conclusion : c'est que, selon Numénius, toutes les choses pieuses que Platon a dites, il les a empruntées à la théologie de Moïse (1). »

Ainsi, pour les Pères, en appeler à Platon, c'était encore en appeler à la révélation, peut-être à la révélation primitive, mais, à coup sûr, à la révélation mosaïque. Abélard ne paraît pas avoir soupçonné cette vérité, lorsque, rappelant la théorie platonicienne de la Trinité, il attribue la découverte de ce mystère à la seule puissance du génie, à laquelle, il est vrai, il donne parfois le nom fort peu exact de révélation.

Pour justifier son sentiment, il a coutume de recourir au fameux texte de saint Paul : *Quod notum Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspicuntur, sempiterna quoque ejus*

(1) Théodoret cité par Franzelin, *loc. cit.*

virtus et divinitas. Il estime que saint Paul, par les choses invisibles de Dieu, par sa vertu et par sa divinité, entendait les trois personnes de la Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit; et il en conclut naturellement que, selon l'Apôtre, les gentils ont connu ce mystère, ou, du moins, qu'ils étaient inexcusables de ne le connaître pas.

Mais là encore nous rencontrons une double question (question de droit et question de fait), à laquelle Abélard répond d'une manière très inexacte. La question de droit est celle-ci : la connaissance des œuvres de Dieu peut-elle nous donner la connaissance du mystère de la sainte Trinité ? Nous avons déjà donné à cette demande une réponse que nous compléterons au chapitre suivant. Étudions seulement la question de fait. Saint Paul a-t-il entendu parler de la Trinité dans le texte que nous avons cité? Origène ne le pense pas ; les exégètes en général ne le pensent pas (1). L'interprétation la plus ordinaire de ce passage est la suivante : *Les choses invisibles de Dieu* sont son éternité, son immensité, son omniscience, etc. ; *la vertu de Dieu*, *virtus ejus*, est la puissance par laquelle le Dieu créateur gouverne toutes les choses dont il est la cause efficiente ; sa divinité, *divinitas*, est l'essence et

(1) Cf. Cornelius in h. loc.

la majesté divine, en tant qu'elle réclame l'adoration, la prière et le culte des créatures intelligentes. Et si, entre les attributs divins, l'Apôtre met ici en relief la toute-puissance, c'est qu'elle reluit particulièrement dans la création et dans le gouvernement du monde. Mais il n'y a, dans ce verset de la première épître de saint Paul, rien qui rappelle de loin ou de près le mystère de la sainte Trinité.

Cette exégèse serait-elle la condamnation absolue de l'explication d'Abélard? Avant lui et de son temps, quelques Pères ou théologiens n'ont-ils pas interprété dans son sens le texte de l'Apôtre? Rémusat triomphe pour son héros, en montrant que Hugues d'Amiens, évêque de Rouen, et Albert le Grand ont reconnu trois Personnes divines dans les *choses invisibles* de Dieu, *sa vertu* et *sa divinité*. Nous pourrions ajouter, pour lui complaire, que saint Athanase et saint Cyrille ont adopté la même interprétation. Mais dans quel sens? Les Pères de l'Église croyaient généralement que le paganisme avait part à la révélation primitive ou, du moins, à la révélation mosaïque, et alors ils ne faisaient pas difficulté de reconnaître l'image ou l'idée de la Trinité dans ce passage de l'épître aux Romains. C'est ainsi que saint Cyrille, après avoir dit que la *vertu éternelle, sempiterna virtus*, peut

s'entendre du Fils de Dieu, qui est sa puissance et sa sagesse, ajoute aussitôt ce commentaire : « Il est écrit : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils l'a révélé. » Mais si le Père n'est connu que du Fils et n'est révélé aux autres que par le Fils, ce n'est donc point par les créatures et par l'intelligence de ce qui a été fait que le Père est connu. La créature crie que Dieu est son créateur par son Verbe, et le Verbe (déjà connu par la révélation comme une véritable personne) montre en lui le Père. C'est pourquoi, lorsque Philippe disait : « Montrez-nous le Père », le Sauveur ne lui ordonne pas de s'élever à cette connaissance par la vue des créatures et de leur beauté comme par voie de conclusion, *concludendo*, mais il se montre lui-même et dit : « Celui qui me voit, voit aussi le Père (1). »

Les Pères ne se refusent donc pas à voir la Trinité dans la création ; mais à la condition qu'on supposera dans leur esprit une connaissance anticipée de ce mystère, provenant d'une révélation surnaturelle. Or, cette condition est la condamnation formelle de la théorie d'Abélard. Celui-ci attribuait aux philosophes païens, et à Platon en particulier, une connaissance

(1) Cyrill. Thes., tom V, pp. 21-22.

naturelle et purement philosophique de la Trinité. Là était son erreur, et cette erreur en entraînait beaucoup d'autres. Si les philosophes païens ont pu connaître le mystère de la Trinité, pourquoi les philosophes chrétiens n'en comprendraient-ils pas la démonstration ? Et, si cette démonstration est possible, pourquoi Abélard ne l'entreprendrait-il pas à son tour ?

Ainsi s'explique la tentative du novateur. En résumé, son œuvre n'est pas celle d'un hérétique qui nie le dogme, c'est celle d'un téméraire qui scrute le mystère et veut soulever le voile qui le dérobe aux regards du commun des mortels. Abélard a effacé la distance qui sépare la vérité révélée de la vérité purement rationnelle. Estimant qu'on pouvait démontrer philosophiquement, d'après saint Paul, Boèce et Platon, l'existence de la Trinité et en comprendre, *intelligere,* la nature, il a cru pouvoir placer le mystère à portée de l'esprit humain. Mais, tantôt, par sa substitution des attributs divins, *Puissance, Sagesse, Bonté,* aux trois personnes divines, *Père, Fils* et *Saint-Esprit*, il penche vers le sabellianisme ; tantôt, par son explication des relations personnelles en Dieu, par sa théorie de la *génération* et de la *procession,* il établit une sorte de Trinité à triple degré qui rappelle l'arianisme. Toujours,

enfin, par sa prétention à comprendre et à expliquer les mystères en général, *nihil credi posse, nisi primitus intellectum*, il marque une tendance de son génie à supprimer le surnaturel. Voilà ce qui lui a valu l'admiration de quelques rationalistes modernes; et voilà aussi ce qui lui a mérité cette apostrophe de saint Bernard : « En voulant rendre raison de tout, et en prétendant expliquer ce qui dépasse la raison, vous violez les règles de la foi et de la raison elle-même (1). »

II

Les opérations divines *ad extra* comprennent trois moments distincts, la Création, la Rédemption, la Sanctification. C'est sous ce triple point de vue qu'il nous reste maintenant à considérer la doctrine d'Abélard et à noter les erreurs éparses dans ses ouvrages.

Article 1er. — La Création.

Le concile de Sens et saint Bernard signalent, touchant le premier point, plusieurs erreurs qu'ils formulent sous deux chefs d'accusation : 1° « Dieu ne peut faire ce qu'il fait et empêcher

(1) Tract. ad Innocent. *De errorib. Abœl.*, n. 1.

ce qu'il empêche que de la manière et dans le temps où il le fait, non point autrement (1) ; » 2° « Dieu ne doit point empêcher le mal (2). »

Qu'est-ce que les juges d'Abélard ont prétendu condamner dans ces propositions ? Est-ce la doctrine de la nécessité en Dieu ? le panthéisme ? l'optimisme ? Peut-être tout cela à la fois. L'idée qu'Abélard s'était formée de la Trinité et son assimilation des trois personnes divines avec la puissance, la sagesse et la bonté, devait avoir de funestes conséquences sur toute sa théologie. Elle le portait à effacer la distinction qui existe nécessairement entre les opérations divines *ad intra* et ses œuvres *ad extra*. Il ne conçoit le Saint-Esprit que comme l'amour de Dieu envers les créatures. On a beau lui objecter que celles-ci n'étant pas nécessaires, un doute pourrait s'élever sur la nécessité de l'existence du Saint-Esprit : il se borne à répondre : « Quand les créatures ne seraient pas nécessaires, l'amour de Dieu pour elles le serait, comme étant de sa nature : sa bonté est un attribut indéfectible (3). » Cette conception

(1) Erreur 3me.

(2) Erreur 7me. On peut voir les textes incriminés (capit. *Error. Petri Abælardi*) dans les œuvres de saint Bernard, ed. cit. tom. Ier, pp. 1433 et suiv.

(3) *Introd. ad Theolog.* lib. II, p. 113.

de l'existence du Saint-Esprit est évidemment fausse et dangereuse. Dès lors que l'amour de Dieu pour les créatures réelles ou possibles constitue une personne divine, cet amour doit être absolu, parfait et nécessaire. De là une sorte de fatalisme en Dieu pour les œuvres *ad extra*, de là aussi un inévitable optimisme et peut-être même un pas fait vers le panthéisme.

Abélard a-t-il réellement aboli la liberté en Dieu? Non certes; il applique à cette liberté une définition pleinement acceptable : « C'est, dit-il, la libre faculté de faire ce qu'il a décidé dans sa raison. » Mais, quand il veut examiner la question du passage des créatures du possible à l'être, il se heurte devant la difficulté de la distinction des œuvres *ad intra* qui sont nécessaires en Dieu, et des œuvres *ad extra* qui sont absolument libres : « Dieu dit-il, n'est pas de ceux dont il est écrit :

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

« Ce qu'il fait ou ce qu'il abandonne, il a une juste cause de le faire ou de l'abandonner, d'où il résulte que ce qu'il fait, il faut qu'il le fasse : c'est-à-dire qu'il est juste de le faire; et ce qu'il est juste de faire, il serait injuste de ne le pas faire. Quand il s'agit de Dieu, là où n'est pas le vouloir manque le pouvoir. Dieu étant de

nature immutable, immutable est sa volonté ; il en résulte que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait (1). » Cette notion de la nécessité des opérations divines se complique encore de la question de l'origine du bien et du mal. Abélard prévoit l'objection qu'on va lui faire. « Un homme qui doit être damné peut être sauvé ; s'il ne le pouvait, c'est-à-dire s'il ne pouvait faire les choses qui lui vaudraient le salut, il ne serait plus responsable. Dieu ne lui aurait point ordonné ce qu'il ne pourrait exécuter. Mais si, grâce à ses œuvres, il peut être sauvé, force est de reconnaître que Dieu peut sauver celui qui pourtant ne doit jamais être sauvé. « Pensez-« vous, disait Notre-Seigneur Jésus-Christ à ses « apôtres, que je ne puisse pas prier mon Père, « et qu'il ne m'enverrait pas aussitôt douze lé-« gions d'anges ? » (Matth. xxvi, 53.)

Abélard répond : « Cette parole signifie que Dieu le pourrait s'il le voulait, mais il ne l'aurait voulu et le Christ ne l'aurait demandé que si c'eût été juste et raisonnable. Ne concluez donc pas que Dieu puisse faire ce qu'il ne fait jamais ; ce qu'il ne fait jamais est chose qu'il ne peut faire. S'il n'empêche pas le mal, est-ce à dire qu'il consente au péché ? Non, c'est qu'il est bon

(1) *Introd.* lib. III.

que le mal même ait lieu. N'est-il pas nécessaire que les scandales arrivent ? J'estime donc, bien que cette opinion ait peu de sectateurs, bien qu'elle s'écarte beaucoup de certains passages des saints, et même un peu de la raison, que Dieu ne peut faire que ce qu'il convient qu'il fasse ; et de ce qu'il convient qu'il fasse il n'y a rien qu'il omette de faire ; d'où il résulte qu'il ne peut faire que ce qu'il fait réellement. »

« Quant à l'objection qu'alors aucunes grâces ne lui sont dues puisqu'il agit par nécessité, non par volonté, cette nécessité qui est sa nature ou plutôt sa bonté même, n'est pas séparable de sa volonté. Elle n'est point une contrainte ; son immortalité même est aussi une nécessité de sa nature ; est-elle donc en opposition avec sa volonté ? est-elle une contrainte ? ne veut-il pas être tout ce qu'il est nécessaire qu'il soit ? S'il agissait contre sa volonté, sans doute alors aucunes grâces ne lui seraient dues ; mais de ce que sa bonté et son excellente volonté sont telles qu'il se porte, non malgré lui mais spontanément, à faire ce qu'il fait, il n'en doit être que plus aimé et d'autant plus glorifié que la bonté est chez lui non pas accidentelle mais substantielle et immutable(1). »

(1) *Introd.*, lib. III. Cf. Rémusat, ouv. cit., tome II, pp. 228-232, et Neander, ouv. cit., p. 146.

La comparaison qu'Abélard établit entre l'immortalité de Dieu et sa liberté ou plutôt sa nécessité d'action, prouve bien que, dans son esprit, les œuvres extérieures de la Trinité se confondaient avec les œuvres dites *ad intra.* C'est le caractère de son fatalisme; et ce fatalisme, nous le verrons bientôt, se résout, non pas à proprement parler dans le panthéisme, mais bien plutôt dans l'optimisme.

L'accusation de panthéisme a été lancée contre Abélard par Caramuel, qui lui reproche d'avoir renouvelé la philosophie d'Empédocle, en soutenant que tout était Dieu et que Dieu était tout (1). De nos jours encore, un historien de la philosophie, Rixner, a trouvé dans la doctrine d'Abélard des traces de spinozisme, et il donne en preuve de son sentiment un tableau synoptique, dressé par Fessler, d'extraits divers d'Abélard et de Spinoza (2).

Rémusat a discuté cette double allégation et la trouve, pour le moins, fort exagérée (3). Il n'est pas impossible de rencontrer dans les ouvrages d'Abélard quelques textes qui, pris

(1) Caramuel Lobkowitz. *Ration. et Real. Philosoph. Metaphys.* III, p. 175.

(2) *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, tome I, p. 1. § 16.

(3) Rémusat, ouv. cit., tome II, pp. 390 et seq.

isolément et pressés en toute rigueur, expriment des idées analogues à celles d'Empédocle et de Spinoza; c'est le cas de bien d'autres théologiens que l'Église n'a jamais songé à censurer. Mais cela est plutôt le fait d'une inexactitude de langage que le résultat d'un dessein formé ou d'une idée longuement déduite et persévéramment soutenue. La foi d'Abélard garantissait sa doctrine de toute erreur aussi grossière que le panthéisme. On ne prouvera jamais qu'il ait confondu la *cause* universelle avec la *substance* universelle. Nul n'ignore qu'il croyait à la Création (1), à l'Incarnation et à la Rédemption. Or, quiconque croit à ce triple mystère ne peut rien avoir de commun avec Spinoza.

Le vrai reproche que mérite Abélard, c'est d'avoir admis et préconisé la doctrine de l'optimisme. « Dieu, se demande-t-il, peut-il plus et mieux qu'il ne fait? Les choses qu'il fait pourrait-il renoncer à les faire? L'affirmative ou la négative nous expose à de grandes anxiétés. La première ôterait beaucoup à sa souveraine bonté. S'il ne fait pas un bien qu'il

(1) On lit dans son *Hexaméron* : « Il est dit des éléments que Dieu les créa et non qu'il les forma, parce que *être créé* se dit de ce qui est produit du non être à l'être. »

peut faire ou s'il renonce à un bien qu'il devait faire, il est jaloux ou injuste. Mais la parfaite bonté de Dieu est hors de question; d'où la conséquence que tout ce que fait Dieu est aussi bon que possible... Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, de la manière et dans le temps qu'il le fait. Il n'est pas même exact de dire qu'il choisisse la manière de faire la plus convenable; il ne choisit pas; sa bonté serait imparfaite, si en tout sa volonté n'était la meilleure (1). »

Où Abélard avait-il puisé cette doctrine? Les idées de Plotin (2) et de l'École d'Alexandrie étaient-elles arrivées jusqu'à lui? Faut-il admettre qu'il soit redevable de cette théorie à Platon lui-même (3), comme il semble l'insinuer (4)? Ou plutôt ne faut-il pas croire que son optimisme dérive de sa doctrine des opérations divines *ad extra?* Ce qui est certain, et lui-même le sentait, c'est que, par cette opinion, il se mettait en opposition avec le

(1) *Introd. ad Theolog.* lib. III, tom. II, p. 123.

(2) Cf. Plotin, Ve *Ennéade*. l. 5, c. 12.

(3) Cf. Platon. *Timée*, trad. Cousin, tome XII, pp. 117, et 118.

(4) « Hinc est illa Platonis verissima ratio qua scilicet probat Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit. » *Introd. ad Theol.*, loc. cit.

sentiment communément reçu dans les Écoles de théologie.

La condamnation du concile de Sens atteignit sa théorie au moins dans ses conséquences. Hugues de Saint-Victor entreprit de la réfuter. « Il est, dit-il, une opinion très dangereuse que certains esprits, enflés d'une vaine science, s'efforcent aujourd'hui d'accréditer. Ils disent que Dieu ne peut faire les choses meilleures qu'elles ne sont, et estiment que Dieu serait coupable d'envie, s'il ne donnait pas à ses ouvrages toute la perfection dont ils sont susceptibles. Il est vrai que saint Augustin emploie cet argument pour montrer que Dieu a dû faire son Fils égal à Lui; mais la vérité ne permet pas de l'appliquer aux créatures. Le Père engendrant son Fils de sa substance, agirait effectivement en être jaloux, si, pouvant se le rendre parfaitement semblable, il ne le faisait pas; mais pour ce qui est étranger à sa nature, il aurait pu sans inconvénient le créer meilleur qu'il n'est. En effet, Dieu ne pouvait-il pas, comme le remarque saint Augustin, créer l'homme sans liberté, comme sans volonté de pécher? Et qui doute que, dans cet état, l'homme n'eût été beaucoup meilleur? Quelle vraisemblance y a-t-il donc à dire qu'une créature ne peut être meilleure qu'elle n'est? Est-ce parce qu'elle est souverainement par-

faite ? Mais alors on l'égalerait au Créateur. Est-ce parce qu'elle n'est pas susceptible d'une plus grande perfection ? Mais, en ce cas, il faudrait du moins convenir qu'elle serait meilleure, si Dieu l'avait rendue capable de devenir plus parfaite (1). »

Hugues emploie encore d'autres arguments que nous supprimons, mais qui sont également triomphants contre Abélard.

La philosophie moderne les a oubliés ou méprisés ; et nous avons vu l'optimisme renaître de de ses cendres au XVII[e] siècle. Malebranche l'a ressuscité en ces termes : « Dieu peut ne point agir, mais, s'il agit, il ne se peut qu'il ne se règle sur lui-même, sur la loi qu'il trouve dans sa propre substance... Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait qu'il se puisse... il veut que sa conduite aussi bien que son ouvrage porte le caractère de ses attributs (2). »

Leibnitz, admirateur peut-être trop enthousiaste du célèbre oratorien, Leibnitz qui a écrit cette phrase célèbre : « La France n'est pas assez fière de son Malebranche, » a épousé également la doctrine de l'optimisme. « La suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins

(1) Hug. Victor. *Summ. sententiar.* tract. II, vers. finem.
(2) Malebranche, *IX[e] Entretien*, nn. 8, 10 et 13.

infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire... S'il n'y avait pas le meilleur *optimum* parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun (2). »

Faut-il condamner sans restriction cette doctrine de l'optimisme ? Non, assurément. Si nous voulons démêler le vrai du faux, nous pourrons admettre qu'en un certain sens, par exemple en raison de la fin que Dieu s'est proposé d'atteindre, le monde actuel peut-être dit le meilleur des mondes ? N'est-il pas le meilleur encore en raison de sa conformité avec la cause exemplaire qui est la sagesse même de Dieu ? Enfin, n'est-il pas le meilleur, en raison de sa disposition et de l'ordre qui y règne en vue de la fin que Dieu lui a assignée ? Si l'on s'en tient à cet optimisme, la philosophie catholique n'aura rien à lui opposer. Mais prétendre que le monde est le meilleur absolument, *ratione entis*, comme disent les scolastiques, c'est soutenir un non sens. Entendre ainsi le monde le meilleur est une idée qui répugne, puisque, d'une part, le fini est toujours susceptible de progrès, d'augmentation et de perfection plus grande, et que, d'ailleurs, l'*imi-*

(1) Leibnitz. *Essais de Théodicée.* Ire part , n. 8.

tabilité infinie de Dieu ne peut jamais être épuisée par une œuvre finie, si parfaite qu'on la suppose. Au reste, quand bien même l'idée du monde le meilleur ne répugnerait pas, on ne pourrait jamais démontrer que le Créateur fût obligé, pour manifester sa puissance, sa sagesse et sa bonté infinies, de produire une œuvre qui soit la plus parfaite possible, *ratione entis*. Les perfections de Dieu éclatent aussi bien dans ses œuvres les plus petites que dans ses plus grandes. Ce n'est pas le terme de son opération qui en fait la perfection, c'est plutôt l'art infini qu'il y déploie. « Dieu, dit à ce sujet saint Augustin (1), n'est pas moins grand artiste dans les petites choses que dans les grandes. Les plus petites ne doivent pas se mesurer sur leur grandeur propre, qui est nulle, mais sur la sagesse de l'artiste qui les a faites (2). »

La raison philosophique est donc assez puissante pour combattre avantageusement l'optimisme de Leibnitz et même celui d'Abélard. L'Église ne se serait jamais occupée de le condamner, si quelques esprits logiques n'en eussent tiré des conséquences dangereuses pour

(1) *De civit. Dei*, lib. XI, cap. 22.

(2) Cf. Hürter, *Compend. Theolog. Dogmat. œniponte* 1878, tom. II, th. cxi.

la foi. C'est surtout ces conséquences que saint Bernard et le concile de Sens eurent en vue dans leur jugement. Et la preuve qu'ils en comprirent toute la portée, c'est qu'ils prévinrent la condamnation que, deux siècles plus tard, les Papes portèrent contre une proposition de Wiclef absolument semblable à celle d'Abélard (1).

De nos jours encore, le pape Pie IX, de glorieuse et sainte mémoire, dans sa lettre du 15 juin 1857 au cardinal de Geissel, et le concile de Cologne tenu en 1860, ont condamné, dans la doctrine et les personnes de deux théologiens allemands, Hermès et Günther, cette sorte de fatalisme et d'optimisme que nous avons signalée dans le théologien français du XIIe siècle (2).

Abélard comprit son erreur. « Il a l'air de la rétracter dans son Apologie », dit Rémusat (3). Disons plus, il la rétracta effectivement. C'est du moins le sens et la portée que nous attachons à sa profession de foi : « Je crois, dit-il, que Dieu ne peut faire que ce qu'il convient qu'il fasse, et qu'il peut faire beaucoup de choses qu'il

(1) Cf. Denzinger. *Enchiridion Symbolor. et Definition.* (Wirceburgi, 1874). *Decreta Martini V et concilii Constant.* pag. 160, prop. 27.

(2) Cf. Hürter, op. cit, thes. CXI, tom. II, pp. 166 et seq.

(3) Op. cit. tom. II, p. 400.

ne fera jamais. » La rétractation pourrait certainement être plus explicite et plus directe, mais on ne doit pas méconnaître qu'elle est en opposition formelle avec certaines propositions d'Abélard. Saint Bernard s'en est contenté, nous ne serons pas plus exigeant que lui.

Article 2. — La Rédemption.

L'abbé de Clairvaux dirigeait son attention sur d'autres points plus importants. Lorsqu'il arrive dans sa réfutation à l'explication que donne Abélard du mystère de la Rédemption, il semble regarder toutes ses autres erreurs comme des bagatelles: « *Nœnias prætereo, venio ad graviora.* »

Abélard, en effet, est souvent inexact sur ce mystère essentiel du christianisme. Il se trompe quand il traite de la personne même du Rédempteur, il se trompe sur l'un des motifs de son Incarnation, il se trompe sur son rôle de nouvel Adam, il se trompe enfin sur le fruit principal de la Rédemption.

Parmi les chefs d'hérésie que saint Bernard lui reproche, et qu'il dénonce au jugement d'Innocent II, on trouve les propositions sui-

vantes : « Quand je dis que le Christ est une troisième personne dans la Trinité, je ne prétends pas dire autre chose que ceci : c'est que de toute éternité le Verbe est une troisième personne de la Trinité. Ainsi, pour moi, cette expression est figurative ; car si nous disons qu'elle est propre, comme le nom de Christ ne désigne autre chose qu'un Dieu-Homme, elle aurait ce sens que le Dieu-Homme est une des trois personnes de la Trinité, ce qui est manifestement faux. On doit savoir que, lorsque nous accordons que le Christ est une des trois personnes de la Trinité, nous ne voulons point dire que la personne du Christ soit une des trois personnes de la Trinité. » C'est sur ce chef qu'Abélard a été accusé de nestorianisme, *sapit Nestorium* (1).

La séparation abstraite de la personnalité divine d'avec l'humanité en Jésus-Christ, est une question bien subtile. Cependant saint Thomas estime que l'humanité assumée par le Verbe de Dieu aurait pu constituer par elle-même une personne humaine, si elle avait cessé un instant

(1) « Est sciendum quod quamvis concedamus quod Christus est tertia persona in Trinitate, non tamen concedimus quod *hæc persona, quæ Christus est,* sit tertia persona in Trinitate. » (Capitul. *Hæres.* n. v.)

d'être unie hypostatiquement à la personnalité divine. Est-ce là l'idée d'Abélard? Veut-il dire que la nature humaine n'ajoute rien à la personnalité divine de Jésus-Christ? Veut-il prévenir l'erreur de ceux qui seraient tentés de confondre les deux natures hypostatiquement unies dans le Christ? Quoi qu'il en soit, pour échapper entièrement au reproche de nestorianisme, il aurait dû reconnaître qu'en vertu de la communication des idiomes, le Christ, même considéré comme Dieu-Homme, pouvait être proprement appelé la seconde personne de la Trinité. Son erreur sur ce point est légère, à la vérité, et nous conviendrons volontiers que saint Bernard, en la flétrissant comme il l'a fait, même sous la forme adoucie de ces deux mots: *sapit Nestorium*, a été sévère; mais aux yeux de tout catholique jaloux de sa foi, elle méritait réellement un blâme.

Abélard aborde avec une inintelligence plus grave encore l'explication des fins de l'Incarnation. Il commence par nier, à l'encontre de l'Écriture et des Pères, que Jésus-Christ soit venu sur la terre pour nous racheter de l'esclavage du démon. « Ce téméraire docteur, dit saint Bernard, scrutateur audacieux de la majesté divine, ose attaquer le mystère de notre Rédemption, dans son livre des Sentences et dans son

explication de l'épître aux Romains (1). J'ai lu ces deux traités; il y expose une opinion commune à tous les docteurs ecclésiastiques, la dédaigne et se vante d'en avoir une meilleure, ne craignant pas, contre le précepte du Sage, de transgresser les limites antiques que nos pères ont posées (2). « Il faut savoir, dit-il, que tous « nos docteurs depuis les Apôtres, conviennent « que l'homme était sous l'empire du démon

(1) Abélard traite en effet ce sujet dans le livre second de son *Commentaire de l'épître aux Romains* (question première). Mais on n'y lit pas que les docteurs soient unanimes, touchant la domination du diable sur l'homme. Il y a tout simplement: *et quod dicitur;* « et quant à ce qu'on dit que nous avons été rachetés, etc. »; s'il a dit en effet que c'est l'avis de *tous* les docteurs depuis les Apôtres, « *omnes doctores nostri post Apostolos conveniunt* », ces expressions doivent se trouver dans un autre ouvrage. Cet ouvrage serait-il l'*Épitome* édité par Rheinwald et auquel saint Bernard aurait donné le nom de *Livre des Sentences?* Là encore on ne lit que ces mots: *Quidam dicunt quod a potestate diaboli redempti sumus* (Épit., cap. XXIII). Mais Rémusat (ouv. cit., tom II, pag. 435, note.) fait remarquer que les expressions citées par saint Bernard se trouvaient peut-être dans la portion de l'*Introduction* qui se rapporte à ce chapitre de l'Épitome et que le temps nous a ravie. L'*Histoire littéraire*, d'autre part, pense que l'*Introduction* a été quelquefois désignée par ce titre, commun au moyen-âge, de *Liber Sententiarum*. (*Hist. littér.*, tom. XII, p. 137.)

(2) Prov. XXII, 28.

« et lui appartenait justement, puisqu'il s'était « volontairement donné à lui par un abus de « son libre arbitre, en vertu de la maxime que « le vaincu devient l'esclave de son vainqueur. « C'est pour cette raison, continue-t-il, que, « selon ces mêmes Docteurs, il a fallu que le « Fils de Dieu s'incarnât, l'homme coupable « ne pouvant être affranchi du joug du démon « que par la mort de l'homme innocent. Mais « pour moi, dit-il, je crois que le démon n'a « jamais eu sur l'homme d'autre pouvoir que « celui qui lui a été donné en qualité de geôlier, « et je crois aussi que le Fils de Dieu ne s'est « point incarné pour nous délivrer (1). »

Ces prétentions d'Abélard à penser autrement et mieux que les Pères ne pouvaient être du goût de saint Bernard ; aussi les réduit-il à leur juste valeur par cette apostrophe éloquente : « Qu'y a-t-il de plus intolérable dans ces paroles, le blasphème ou l'arrogance? Tous, dit-il, pensent ainsi ; mais moi, non. Et qui donc es-tu, toi? Qu'apportes-tu de meilleur? » Le saint abbé entreprend ensuite de réfuter les allégations du malencontreux théologien. Il aurait pu l'écraser par la masse des témoignages des Pères de l'Église. Le Père Pétau (2), dans son traité

(1) *Epist.*, *seu Tract. ad Innocent.*, cap. v.
(2) *De Incarn.*, lib. II, cap. v.

de l'Incarnation, énumère et cite saint Grégoire de Nysse, saint Léon, saint Augustin, Origène, saint Irénée, saint Paulin de Nole, saint Grégoire pape, Prosper, Hilaire d'Arles, parmi les auteurs qui condamnaient d'avance l'opinion d'Abélard (1). Mais ni le nombre ni la qualité de ces témoins n'étaient capables de vaincre l'opiniâtreté d'un juge déjà prévenu contre leurs dépositions. Saint Bernard le sentit, et il en appela à d'autres témoignages. « Comme vous dépassez en lumières ceux qui furent vos maîtres, lui dit-il, c'est en vain que je vous proposerais leur foi et leur doctrine, puisque vous les proscrivez d'avance ; mais je vous citerai les Prophètes. Or, l'un d'eux, ou plutôt le Seigneur lui-même par sa bouche, tient ce langage au peuple qu'il devait conquérir, et dont Jérusalem était la figure : « Je te sauverai, je te délivrerai, ne crains pas. » Vous demandez de quelle puissance ; vous ne voudriez pas que ce fût de celle du diable ? Ni moi, je l'avoue, mais ce n'est ni votre volonté ni la mienne qui peuvent l'empêcher. C'est en vain que vous niez cette puissance et que vous refusez de la reconnaitre, car elle est avouée et reconnue par « *ceux que le Seigneur a rachetés et sauvés des mains de l'en-*

(1) Cf. Thomassin. Lib. I, *de Incarn.*, cap. I, 7.

nemi (1), » et vous-même vous la reconnaîtriez comme eux, si vous n'étiez encore sous sa main. Mais, n'étant pas du nombre des rachetés, vous ne parlez point comme eux... Pour nous faire comprendre de quel ennemi ils ont été délivrés, le Prophète ajoute : « Ceux qu'il a rachetés, « il les a rassemblés de divers pays pour n'en « faire qu'un seul peuple (2) ». Or, commencez par reconnaître que celui qui les a ainsi rassemblés, c'est ce même Jésus dont Caïphe a prophétisé dans l'Évangile, en disant qu'il devait mourir pour son peuple. Celui qui nous rapporte cette prophétie continue en disant : « Il mourut non seulement pour son peuple, mais encore pour réunir tous les enfants de Dieu qui étaient dispersés, afin d'en former un seul peuple (3). » Où étaient-ils dispersés ? Dans tout l'univers. Il a donc rassemblé de tous les pays ceux qu'il a rachetés, et il ne les aurait pas rassemblés, s'il ne les avait point rachetés ; car ils n'étaient pas seulement dispersés, ils étaient de plus captifs : aussi les racheta-t-il d'abord, puis il les rassembla. Il les racheta non pas des mains de leurs ennemis, dit l'Évangéliste, mais des

(1) Ps. CVI, v. 2.
(2) Ibid., v. 6.
(3) Joann., XI, 51.

mains *de leur ennemi*, attendu que s'ils étaient dispersés dans tous les pays, ils n'avaient pourtant qu'un seul ennemi...

« Mais peut-être refusez-vous d'ajouter foi aux Prophètes, maintenant qu'ils sont tous d'accord ensemble touchant le pouvoir du diable sur l'homme? Eh bien! venons-en aux Apôtres, puisque vous rejetez le témoignage des Pères qui les ont suivis, et rangez-vous à leur avis. Peut-être bien vous arrivera-t-il ce que l'un d'eux souhaite à certains pécheurs, en demandant que Dieu les *convertisse, leur manifeste sa vérité et les tire des liens du démon qui les tient captifs, et les mène à son gré* (1). Voilà le langage de l'Apôtre; il déclare que le démon gouverne les hommes à son gré, et vous, vous prétendez le contraire. Mais vous ne vous en rapportez point au témoignage de Paul. Rendez-vous du moins à celui du Seigneur. Or, il l'appelle le *fort armé* et le *prince de ce monde* (2), le *maître des meubles* qui sont dans sa maison. Comment, après cela, s'imaginer que le démon n'a aucun pouvoir sur les hommes? A moins que vous ne souteniez que le monde n'est pas figuré par les vases dont la maison est remplie. Mais

(1) II Ep. ad Timoth. II, 25.
(2) Joan. XIV, 30.

si la maison du diable n'est autre que le monde tout entier, si les meubles qui la remplissent ne désignent pas autre chose que les hommes, comment nier le pouvoir du diable sur les hommes? De plus, le Seigneur dit encore à ceux qui viennent se saisir de sa personne : « C'est « maintenant votre heure et le temps de la « puissance des ténèbres (1), » puissance que l'Apôtre reconnaît aussi de son côté, quand il dit : « C'est Dieu qui vous a délivrés de la « puissance des ténèbres et vous a transportés « dans le glorieux empire de son Fils (2). » D'ailleurs le Sauveur a reconnu que le démon avait empire sur lui, de même que Pilate. Il a dit, en effet : « Vous n'auriez aucun pouvoir sur moi si « vous ne l'aviez reçu d'en haut (3). » « Si le bois « vert a ressenti ce pouvoir à un si haut degré, « comment le bois sec y serait-il soustrait (4). »

Quoique les textes allégués par saint Bernard ne soient pas tous, au sens littéral, également concluants, on ne peut méconnaître qu'ils se refusent en général à l'interprétation d'Abélard (5). Le

(1) Luc. XXII, 53.
(2) Coloss. I, 13.
(3) Joann. XIX, 11.
(4) Epist. *ad Innocent.* Cap. V, nn. 13, 14 et 15.
(5) Nous ne citons ici que pour mention l'interprétation de Rémusat qui semble insinuer (ouv. cit. tom II, p. 443) que le diable peut n'être que la personnification du mal.

démon y est représenté non seulement comme le geôlier commis par Dieu à la garde des hommes déchus, mais comme l'ennemi personnel de Dieu, et surtout comme le vrai dominateur et maître des pécheurs.

Saint Bernard d'ailleurs ne s'en tient pas, pour établir son assertion, aux seules preuves d'autorité. Il emprunte aux Pères de l'Église, et surtout à saint Grégoire le Grand, les raisons analogiques qui établissent la convenance du mystère. Il montre la justice de Dieu et sa miséricorde éclatant dans l'assujettissement de l'homme à Satan et dans sa délivrance par Jésus-Christ. Ce simple essai de théologie spéculative lui fait prendre sur son adversaire une remarquable supériorité. « Il faut, dit-il à Innocent II, en lui désignant Abélard, il faut qu'il reconnaisse non seulement que le démon a un empire sur les hommes, mais encore que cet empire est juste, et qu'il en vienne à cette conclusion que c'est pour délivrer l'homme que le Fils de Dieu s'est incarné. Au reste, quand je dis que le pouvoir du démon sur nous est juste, je ne dis pas que sa volonté le soit. Le démon usurpe ce pouvoir, l'homme s'y assujettit lui-même; tous deux sont criminels. Dieu seul est juste en soumettant l'un au pouvoir de l'autre; car ce n'est pas le pouvoir, mais la volonté qui nous

rend injustes. Ainsi cette sorte de pouvoir que le démon s'est acquis sans justice, qu'il a même usurpé par sa malice, ne laisse pas de lui avoir été attribué avec justice; mais s'il était juste que l'homme fût esclave, la justice ne se trouvait ni de son côté ni du côté du démon, elle était toute du côté de Dieu.

« Cependant, si la servitude de l'homme est un effet de la justice, sa délivrance est l'œuvre de la miséricorde et d'une miséricorde mêlée de justice ; car il entrait dans les vues de la miséricorde du Libérateur, d'user de justice plutôt que de puissance, comme d'un remède plus propre que tout autre à détruire l'empire du démon. En effet, de quoi était capable l'homme esclave du péché et du démon, pour recouvrer la justice dont il était déchu ? Il fallait qu'on lui imputât une justice étrangère, puisqu'il n'en avait aucune en propre. C'est ce qui fut fait. Le prince de ce monde s'est présenté, et quoiqu'il ne trouvât rien dans le Seigneur qui lui donnât droit sur lui, il n'en a pas moins porté les mains sur cet homme innocent; voilà comment il a mérité de perdre le pouvoir même qu'il avait sur l'homme coupable. Lorsque Celui qui n'était point soumis à l'empire de la mort fut injustement condamné, il a justement délivré de cet empire, ainsi que de la servitude du démon, celui

qui y était sujet. Il n'est pas juste, en effet, que l'homme paie deux fois sa dette. C'est l'homme qui doit, c'est l'homme qui a payé. Car, dit l'Apôtre : « Si un seul homme est mort pour tous « les autres, il s'ensuit que tous les autres sont « morts en lui (1), » parce qu'on leur impute la satisfaction donnée par celui-ci. Comme il s'est chargé des péchés du genre humain, on ne fait point de différence entre celui qui a forfait et celui qui a expié, attendu que les membres ne font qu'un seul et même corps avec leur chef Jésus-Christ. Or, le chef a satisfait pour ses membres, le Christ a souffert pour ses propres entrailles, lorsque, selon l'Évangile de Paul, qui dément celui de Pierre (Abélard), Jésus-Christ est mort pour nous, et nous a fait revivre avec lui ; quand il a expié nos péchés, effacé et « détruit la cédule de notre condamnation en « l'attachant à sa croix, et qu'il a dépouillé les « principautés et les puissances ennemies (2). »

Ici saint Bernard entre dans un ordre de considérations où son adversaire n'était guère préparé à le suivre. Abélard, comme nous le verrons, s'était formé une idée fausse du péché originel. Il le considérait plutôt comme une peine du péché que comme un péché véritable.

(1) II Corinth., v, 15.
(2) Coloss., II, 13. (*Epist. ad Innoc.*, cap. VI, n. 15).

Incapable de comprendre le mystère de la solidarité humaine qui fait que tous les hommes ont péché en Adam, il semble le rejeter et méconnaît du même coup l'essence même de la faute que nous avons héritée de notre premier père. Mais, après cette suppression, comment aurait-il compris la théorie que saint Bernard développe si éloquemment sur les deux chefs de l'humanité, Adam chef de l'humanité coupable, Jésus-Christ chef de l'humanité rachetée ? Adam, selon les Pères, par son infidélité première devint inhabile à transmettre la vie surnaturelle à ses descendants. Il ne leur transmet plus que la vie naturelle et la mort spirituelle. Dieu est obligé, dans sa miséricorde, de lui substituer son propre Fils, qui doit jouer le rôle de chef de l'humanité régénérée. Par le moyen de cette substitution, la justice éternelle est satisfaite, les droits de Satan sont périmés et les hommes peuvent renaître à la vie surnaturelle. La justice de Jésus-Christ nous est imputée de la même manière que l'injustice d'Adam nous l'avait été. « Si Satan court après moi, dit saint Bernard, comme Laban courut après Jacob, et s'il se plaint aussi que je me sauve sans l'avoir prévenu, qu'il sache que je dois m'échapper de chez lui comme je m'étais enfui de chez le premier maître que je servais

avant lui, sans prendre congé de lui. Que si le péché fut la cause secrète de mon esclavage, une justice plus impénétrable encore est la cause de ma délivrance. Eh quoi! j'ai été vendu gratuitement et je ne serais pas racheté de la même manière! Si Assur me tyrannise injustement, pourquoi lui rendrai-je compte de mon évasion? S'il me dit que c'est mon père qui m'a livré à lui, je lui répondrai que c'est mon frère qui m'a tiré de ses mains. Si j'ai part au péché d'autrui, pourquoi ne participerais-je pas à la justice d'un autre ? Je suis devenu pécheur par le fait d'un autre, je suis justifié également par le fait d'autrui. L'un me transmet le péché avec son sang, l'autre verse son sang pour moi, afin de me communiquer sa justice. Eh quoi! l'origine que je tire d'un pécheur me transmettra son péché, et le sang de Jésus-Christ ne me transmettra point sa justice? Mais, dira-t-on, la justice est toute personnelle, elle ne vous appartient pas. Soit, mais alors que la faute aussi soit personnelle; si la justice demeure au juste, pourquoi le péché ne resterait-il pas au pécheur? Il est contraire à la raison d'imputer au fils l'iniquité de son père, et de ne point lui imputer l'innocence de son frère. D'ailleurs, si un homme est l'auteur de la mort, c'est un homme qui est l'auteur de la vie ; car si tous les hommes sont morts en Adam

tous les hommes revivent en Jésus-Christ (1), et j'appartiens à l'un à plus juste titre qu'à l'autre, attendu que si je tiens au premier par la chair, je tiens au second par l'esprit ; si je suis corrompu par l'origine que je tire de l'un, je suis sanctifié par la grâce que je reçois de l'autre. Le péché vient du premier homme, la grâce vient de Dieu ; l'un est notre père mortel, mais l'autre est notre Père qui est dans les cieux ; si une naissance terrestre peut me donner la mort, combien plus une naissance divine me donnera-t-elle la vie ! Craindrai-je d'être rejeté du Père des lumières, quand il m'a affranchi du pouvoir des ténèbres et justifié gratuitement dans le sang de son Fils ? Quand il me justifie, qui osera me condamner ? Lorsqu'il me fait miséricorde dans mon péché, me condamnera-t-il quand je suis juste ? Je dis juste, non pas de ma justice, mais de la sienne. Or, quelle est cette justice ? L'Apôtre répond : « Jésus-Christ est la fin de la « loi pour justifier tous ceux qui croiront en lui. « C'est lui qui nous a été donné de Dieu pour être « notre justice (2). » Eh quoi ! une justice que Dieu m'impute ne serait point à moi ? Si mon

(1) Rom. v. 12.

(2) Rom. x, 24. Nous aurons plus loin l'occasion d'examiner la doctrine de saint Bernard sur l'*imputation de la justice*.

péché vient d'ailleurs, pourquoi ma justice n'en viendrait-elle point également? » Ainsi saint Bernard se garde bien de supprimer la transmission du péché originel, il n'entreprend même pas d'expliquer sa nature ; mais en la mettant en parallèle avec le mystère de la Rédemption qui lui correspond dans le plan divin, il fait éclater à la fois, par leur opposition, la justice et la miséricorde du Seigneur.

Il ne lui restait plus qu'à étudier le fruit de la Rédemption, et à combattre sur ce point la doctrine hérétique d'Abélard. « Je pense, disait celui-ci, que la grâce singulière de notre justification et de notre réconciliation avec Dieu par le sang de Jésus-Christ, consiste en ce que son Fils, ayant pris notre nature, n'a cessé jusqu'à sa mort de nous instruire par ses disciples et par ses paroles, et qu'il a redoublé notre attachement à lui par les liens de l'amour, afin qu'enflammée à la vue d'un si grand bienfait, notre charité fût prête à tout endurer pour lui plaire. Je ne doute point que, de même que les hommes de ce temps de grâce, les anciens Pères qui attendaient par la foi cette faveur signalée, n'aient été embrasés, en la contemplant, d'une ardente charité. Notre Rédemption est donc ce grand amour que nous inspire la passion de Jésus-Christ ; amour qui non seulement nous

délivre de la servitude du péché, mais encore nous acquiert la liberté des enfants de Dieu (1), afin que désormais nous accomplissions tout par amour plus que par crainte de Celui qui nous a fait une grâce si grande, qu'une plus grande, à son témoignage, ne saurait être inventée (2). »

« Si ces expressions ne renferment pas le pur pélagianisme, dit Dom Clément, on ne sait pas où on peut le trouver. » Abélard, en effet, supprime tout le mystère de la Rédemption en

(1) *Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ non solum nos a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit.* (*Comm. in Epist. ad Rom.*, lib. II, p. 207). Dom Gervaise (*Vie d'Abélard*, tom. II, p. 158), traduit : *Notre rédemption consiste donc dans cet amour extrême que Jésus-Christ nous a témoigné par sa mort et Passion.* Il substitue ainsi l'amour de Jésus-Christ pour nous à l'amour que nous inspire sa Passion. Puis il continue sa version : *Amour qui non seulement nous a délivrés de la servitude du péché, mais qui nous a acquis la liberté des enfants de Dieu*, en traduisant par le passé indéfini les verbes *liberat* et *acquirit*, afin de faire dire forcément au texte que c'est l'amour de Jésus-Christ pour nous qui nous a délivrés de la servitude et qui nous a acquis la vraie liberté. C'est un contresens, comme le font remarquer les auteurs de l'*Histoire littéraire* (tom. XII, p. 142, note), et comme le prouve évidemment le contexte. Il est étonnant que Rémusat ait commis la même méprise dans sa traduction du même passage (ouv. cit., tom. II, p. 414).

(2) *Comm. in ep. ad Rom.*, lib. II, p. 207.

le faisant consister dans une grâce purement extérieure. « Ainsi, s'écrie saint Bernard rempli d'une sainte indignation, le Seigneur de la gloire ne s'est anéanti, ne s'est abaissé au-dessous des anges, n'a daigné naître d'une femme et vivre au milieu de nous, ne s'est assujetti à nos faiblesses, n'a souffert d'indignes traitements et n'a voulu rentrer dans sa gloire par la mort de la croix, que pour nous tracer un modèle de vie dans sa conduite et dans ses instructions, et pour nous marquer par ses souffrances et par sa mort, jusqu'où doit aller notre charité. Il s'est donc borné à enseigner la justice, mais sans la donner ; à nous montrer un exemple de charité sans la répandre dans nos cœurs, et après cela il est retourné aux cieux ? Est-ce donc à cela que se borne ce grand mystère d'amour « qui s'est montré dans l'Incar-« nation, qui a été justifié par le Saint-Es-« prit, manifesté aux Anges, prêché aux nations, « cru dans le monde entier, et reçu dans la « gloire (1) ? » Quel incomparable docteur (2) !... Pour moi, je considère principalement trois choses dans l'œuvre de notre salut : l'état d'humilité jusques auquel Dieu s'est anéanti, la mesure de sa charité qu'il a étendue jusqu'à

(1) I Timoth., III, 16.
(2) *Tract. ad Inn.*, cap. VII.

mourir et à mourir de la mort de la croix, le mystère de la Rédemption par où il a détruit la mort en la subissant. Retrancher ce dernier point des deux autres, c'est peindre sur le vide. Il n'est certainement rien de grand et de nécessaire comme cet exemple d'humilité, il n'est rien de plus grand et de plus digne de notre reconnaissance que cet exemple de charité, mais l'un et l'autre, sans la Rédemption, n'ont ni fondement ni consistance (1). »

Qu'est-ce qui avait pu porter Abélard à mutiler ainsi le dogme et le mystère de la Rédemption ? Plusieurs causes le poussèrent à ce sacrilège inconscient. C'est premièrement la confusion qui régnait dans ses idées touchant la nature de la grâce. Nous verrons plus loin qu'il n'a pas une notion bien nette de la grâce intérieure qui surélève le libre arbitre et l'aide à opérer des œuvres surnaturelles. Il semble considérer toutes les grâces de Dieu comme des grâces tantôt naturelles tantôt surnaturelles, mais toujours extérieures. Dans ce système, la Rédemption ne pouvait être considérée que comme une grâce éminente, si l'on veut, mais purement extérieure, comme toutes les autres. Sans doute, Abélard admettait

(1) Ouv. cit., cap. IX, n. 25.

la nécessité de notre union avec Jésus-Christ pour obtenir la justification, mais il ne tenait nul compte des mérites que la mort de Jésus-Christ nous avait acquis et qui forment dans l'Église un trésor de grâces. Et c'est sur ce point que porte le blâme de saint Bernard (1).

En second lieu, Abélard s'est laissé égarer par sa théorie du salut par l'amour. Nous

(1) Neander accuse saint Bernard de n'avoir pas su distinguer entre la justification objective (Lisez : la grâce et le trésor de la Rédemption) et la justification subjective (ou l'union formelle avec Jésus-Christ par la foi et la charité) admise par Abélard : « *Dann vermischte hier Bernhard, indem er den Abœlard bestritt, zweierlei : das objective der durch Christus verliehenen Rechtfertigung, und das subjective, die in der gœttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus begründete Gerechtigkeit der Menschen ! Das erste hatte freilich bei der subjectiven Auffassung des Erlœsungswerkes bei Abœlard keinen Raum, wohl aber wurde das zweite durch seine Lehre nicht ausgeschlossen. Es war dies ein gar nicht hierher gehœrender Streit. Aber Bernhard, der in Einheit des Gefühls lebte, nicht auseinanderzuhalten wusste, was dem Begriffe nach zu sondern ist, konnte daher, wie bei ihm Beides zusammenfiel, den Abœlard Beides zugleich zu leugnen beschuldigen.* » (Neander, ouv. cit. p. 200.) — La méprise n'est pas dans saint Bernard ; elle est dans Abélard qui rejetait le mystère de la Rédemption, sans s'inquiéter de savoir comment cette suppression s'accorderait avec la croyance aux sacrements qu'il acceptait ; elle est dans Abélard qui, tout en rejetant la justification objective, prétend rester fidèle à la doctrine de l'Église.

verrons plus loin la place qu'il accorde à la charité dans l'œuvre de notre justification. Il avait aperçu dans saint Paul l'abîme que la loi chrétienne de l'amour creusait entre l'ancien et le nouveau Testament. Remarquant, en outre, dans les Pères, que l'un des motifs de la Rédemption par l'Incarnation et la mort du Fils de Dieu, était de provoquer l'amour de l'homme par la voie de la reconnaissance, il s'empare de cette idée, la développe à l'exclusion de toutes les autres raisons que lui fournissait l'enseignement de l'Église, et s'applaudit d'avoir donné une théorie rationnelle du christianisme en ramenant la Rédemption à une grande et suprême manifestation de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme pour Dieu.

Cette manière de concevoir le principal rapport de l'homme avec Dieu peut paraître plus philosophique aux philosophes (1), elle n'est certainement pas orthodoxe. Elle se rapproche assez du pélagianisme pour qu'on lui ait adressé ce reproche : *sapit Pelagium*. Abélard, en la développant, s'imagine, il est vrai, demeurer catholique, et il s'y complaît d'autant plus aisément qu'en présence du mystère, pris à la lettre, son esprit se heurte à des objections

(1) Rémusat, ouv. cit. tom. II, p. 448.

qui lui paraissent insolubles. Mais saint Bernard s'est chargé de lui montrer comment on pouvait admettre sa théorie sans rejeter le dogme. Il reconnaît que l'amour réciproque de l'homme et de Dieu est un des motifs de l'Incarnation, mais il se garde bien de se renfermer dans cette explication comme dans une définition complète du mystère. Il réfute ensuite les objections d'Abélard, et enfin, pour justifier la doctrine catholique, il expose et développe les raisons théologiques les plus péremptoires.

« Puisque la bonté divine, dit Abélard, pouvait sauver l'homme par un acte de volonté absolue, quel besoin, quelle nécessité, quelle raison de supposer que le Fils de Dieu se soit revêtu de notre chair, qu'il ait souffert tant de misères et de privations, qu'il soit enfin mort de la mort ignominieuse de la croix et ait partagé le gibet des scélérats, afin de nous racheter? » Saint Bernard s'était lui-même, un jour, posé la même question (1). « Le Créateur n'aurait-il pu sans tous ses labeurs opérer notre salut? » Oui, avait-il répondu, « il le pouvait; mais il aima mieux le faire à ses dépens pour que l'homme n'eût plus de prétexte

(1) *In Cant.* serm. XI, n. 7.

au noir et odieux vice de l'ingratitude. Il s'assujettit à beaucoup de fatigues, afin de rendre l'homme débiteur d'un amour plus grand, et que la difficulté de la Rédemption invitât à l'action de grâces celui que la Création avait laissé froid. » Que disait, en effet, l'homme ingrat? « J'ai été créé gratuitement, il est vrai, mais sans aucun effort et sans aucune peine de la part de mon auteur : il a dit et j'ai été fait. » La malice humaine, atténuant ainsi le bienfait de la création en raison de la facilité avec laquelle Dieu l'avait accomplie, trouvait matière à l'ingratitude là où elle aurait dû trouver matière à la reconnaissance et à l'amour. Mais, maintenant, la bouche est fermée à l'iniquité. O homme, tu vois, clair comme le jour, quels dépens Dieu a faits pour toi. « *Quantum pro te, o homo, dispendium fecit.* » De Seigneur qu'il était, il n'a pas dédaigné de se faire esclave, de Fils de Dieu fils de l'homme. Souviens-toi que si tu as été créé de rien, tu n'as pas été racheté de rien. Le Seigneur n'a employé que six jours à créer l'univers, y compris toi-même, mais il a mis trente années entières à opérer ton salut au milieu de la terre; et cela était nécessaire, nécessaire par miséricorde. »

Aujourd'hui, saint Bernard répond encore à l'objection d'Abélard : « Cette nécessité de la

Rédemption par la souffrance du Christ, c'était une nécessité pour lui à cause de nous..... Le plaisir de Dieu a été la règle de sa conduite. Qui oserait prétendre que le Tout-Puissant n'avait pas mille autres moyens de nous racheter, de nous justifier, de nous délivrer? Mais cela ne diminue en rien l'efficacité de celui qu'il a choisi; peut-être même a-t-il choisi le meilleur et le plus capable de guérir notre ingratitude et de nous bien rappeler la grandeur de notre chute, par la grandeur des peines qu'elle a coûtées à notre Rédempteur (1). »

Le saint abbé était donc très éloigné de rejeter les explications de son adversaire dans ce qu'elles avaient de légitime; mais, ce qu'il ne lui permettait pas, c'était de nier que « la rémission des péchés, la justification, la rédemption, la délivrance de l'esclavage du démon, tout cela nous fût acquis par la mort du Fils unique de Dieu qui nous a justifiés dans son sang. » Et pour le convaincre d'erreur, il lui apporte ce texte si catégorique de l'Apôtre: « C'est dans ce sang que nous trouvons la rédemption et la rémission des péchés, selon les trésors de sa grâce (2). »

(1) *Tract. ad. Innocent.*, cap. VIII.
(2) Coloss. I, 14.

Il passe ensuite à la solution des objections formulées ou reproduites par Abélard : « Pourquoi, dites-vous, a-t-il fait par son sang ce qu'il aurait pu faire d'un mot de sa bouche? — Demandez-le lui : ce que je sais, c'est qu'il en est ainsi ; mais il ne m'est pas donné d'en savoir davantage. Est-ce au vase de terre de dire au potier qui le façonne : Pourquoi me faites-vous de telle forme?

« Mais cela lui paraît de la folie, et il ne peut s'empêcher d'éclater de rire. « Comment, « dit-il, l'Apôtre prétendrait-il que nous fus- « sions justifiés, réconciliés avec Dieu par la « mort de son Fils, puisque l'homme l'a beau- « coup plus offensé en lui donnant la mort qu'en « mangeant du fruit défendu? » — Comme si, dans le même fait, Dieu ne pouvait à la fois regarder avec horreur la malice des uns et voir avec complaisance la charité de Celui qui endura la mort! — « Mais, ajoute-t-il, si le « péché d'Adam était si énorme qu'il ne fallut « rien moins que le sang de Jésus-Christ pour « l'effacer, quelle sera l'expiation du meurtre « de Jésus-Christ? » — Je vous répondrai en un mot : « Ce sera le sang même que ses meurtriers ont fait couler et la prière qu'il a faite en mourant. » — Quoi, réplique-t-il, la mort « d'un Fils innocent a-t-elle dû être si agréable

« à son Père, qu'elle nous ait réconciliés avec « lui, quoique ce soient nos péchés qui aient « causé sa mort ? Dieu ne pouvait-il nous par- « donner un péché beaucoup moindre qu'en per- « mettant que l'on commît le plus horrible des « attentats ? » — Ce n'est pas le meurtre de son Fils que Dieu a eu pour agréable, c'est le sacrifice volontaire que ce Fils a fait de sa vie. Il se soumet volontairement à la mort, et cette mort détruit la mort même, opère notre salut, répare l'innocence, triomphe des faiblesses, dépouille l'enfer, enrichit le ciel, purifie et rétablit toutes choses. Comme cette mort précieuse que le Fils accepte et souffre volontairement ne peut abolir le péché que par un autre péché, Dieu se sert de l'iniquité sans l'approuver, et trouve le moyen de détruire la mort et le péché dans la mort de son Fils et dans le péché de ceux qui le crucifient. Plus l'iniquité de ces derniers est grande, plus la volonté du premier est sainte ; et, par conséquent, plus elle est puissante pour notre salut. Sa vertu a été assez forte pour effacer le péché du premier homme, quelque grand qu'il fût, par un péché plus grand encore. Mais cette victoire n'est l'effet ni du péché, ni du pécheur, nous en sommes redevables à Celui qui sait irer le bien du mal, et trouver dans la cruauté

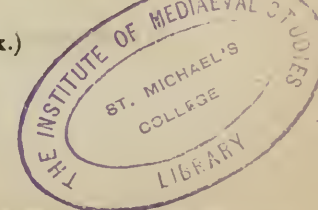
même de ses meurtriers un fond infini de miséricorde. Oui certes, le sang de Jésus-Christ était d'un mérite si grand qu'il pouvait obtenir le pardon et effacer le péché de ceux qui le répandaient; à plus forte raison était-il capable d'effacer le premier péché, qui est beaucoup moindre (1). »

Toutes ces raisons que saint Bernard opposait aux arguties d'Abélard, si concluantes qu'elles fussent, étaient pourtant plutôt négatives que positives. Le saint Docteur comprit la nécessité d'aller plus loin et de mettre en pleine lumière toute la beauté du dogme catholique : « Vous prétendez, dit-il, que Dieu ne s'est rendu visible sous le voile de notre chair que pour devenir notre modèle, ou, comme vous le dites encore, pour nous servir de règle et de leçon dans sa doctrine et dans ses œuvres ; qu'enfin il n'a voulu souffrir et mourir qu'afin de nous donner une preuve de son amour. — Mais, quel avantage pour nous d'être formés par ses exemples, si nous ne sommes point reformés par sa grâce? ou que nous sert-il d'être instruits si nous sommes toujours esclaves du péché? Si tout le bien que Jésus-Christ nous procure se borne à l'exemple de ses vertus, il faut dire aussi que tout le mal

(1) *Tract. ad Innoc.*, loc. cit.

qu'Adam nous cause consiste tout entier dans l'exemple de ses prévarications ; car il doit y avoir un certain rapport entre le mal et le remède. En effet, dit l'Apôtre, « de même que tous les « hommes meurent en Adam, de même tous sont « vivifiés en Jésus-Christ (1). » Ainsi le parallèle est égal entre l'un et l'autre faits. Par conséquent, si la vie que Jésus-Christ nous donne n'est autre chose que l'exemple de ses vertus, il s'ensuit que la mort qu'Adam nous donne ne consiste également que dans le seul exemple de son péché. L'un nous trace dans ses actions et dans ses discours des règles de sagesse et de charité ; l'autre nous donne dans sa désobéissance un exemple de prévarication. Mais, pour parler d'une manière conforme à la loi chrétienne et non pas en Pélagien, nous devons dire que, de même que nous mourons en Adam et que nous participons à son péché, non pas en l'imitant, mais en naissant de lui, ainsi nous vivons en Jésus-Christ, et nous avons part à sa justice, non pas en l'imitant seulement, mais en renaissant en lui. En sorte que « comme c'est le péché d'un seul « homme qui a rendu tous les hommes criminels, « ainsi c'est la justice d'un seul qui les justifie « tous (2). »

(1) 1 Corinth. xv, 22.
(2) Rom. v, 18. (*Ad Innoc.* cap. IX.)



Pour Abélard qui n'avait pas une idée juste du péché originel, cet argument n'était pas absolument convaincant. Saint Bernard le corrobore et le complète, en montrant que, dans l'opinion de son adversaire, l'Incarnation serait inutile aux enfants : « Je veux bien, dit-il, que l'avènement de Jésus-Christ puisse profiter à ceux qui l'imitent et qui lui rendent amour pour amour. Mais, que dire des enfants? Quelle lueur de sagesse accordera-t-il à ceux qui ont à peine vu la lumière du jour? Comment élèvera-t-il jusqu'à l'amour de Dieu ceux qui ne sont point encore capables d'aimer leurs propres mères? Quoi donc, n'auront-ils point de part à la grâce de Jésus-Christ? Après avoir été « entés sur lui dans le « baptême par la ressemblance de sa mort (1), » n'en recueilleront-ils aucun fruit, parce qu'ils ne sont point encore en âge de le goûter et de l'aimer? La Rédemption, d'après lui, consiste dans un parfait amour de Dieu, excité par la vue des souffrances de Jésus-Christ. Il s'ensuit que les enfants sont privés du bienfait de la Rédemption, par la raison qu'ils sont dépourvus de cet amour. Est-ce qu'ils sont hors de péril de la damnation, parce qu'ils sont hors d'état d'aimer? Et ne seraient-ils point morts

(1) Rom. vi, 5.

en Adam, pour n'avoir pas besoin de renaître en Jésus-Christ? Penser de la sorte, c'est tomber dans les rêveries de Pélage. Il est évident que quelque interprétation qu'il donne à ce sentiment, il ruine l'œuvre du salut; il anéantit, autant qu'il lui est possible, l'économie de ce profond mystère, quand il donne tout à la pratique et rien à la régénération, quand il fonde l'essence du salut et la gloire de la Rédemption dans le progrès de la vertu, non pas dans la croix et le sang de Jésus-Christ. « Pour moi, je n'ai garde de me glorifier, si ce n'est dans la croix du Sauveur où se trouve pour nous le salut, la vie et la « résurrection (1). »

On ne voit pas ce qu'Abélard aurait pu répondre à une si puissante argumentation. Il est certain qu'il s'était engagé involontairement dans la voie de l'erreur; mais sa théorie n'en ressemblait pas moins, à s'y méprendre, à la doctrine de Pélage. Ce que les Pélagiens rejetaient dans la doctrine catholique, ce n'était pas les manifestations de toutes sortes par lesquelles la providence et la miséricorde divines sollicitent l'homme à la vertu et au salut; ce n'était pas même la grâce de la Rédemption entendue dans le sens d'une suprême provocation à l'amour;

(1) Gal. VI, 14. (*Tract. ad. Innoc.* cap. IX.)

c'était plutôt la doctrine du péché originel et, par suite, la nécessité d'une Rédemption par le sang du Fils de Dieu. Abélard ne comprit que très tardivement l'affinité de son enseignement avec les opinions de Pélage. Averti par l'opinion publique, et surtout par l'indignation de saint Bernard, il finit par se rétracter. Dans sa confession de foi, il professe que « le Fils de Dieu s'est incarné pour nous délivrer de la servitude du péché et du joug du diable, et pour nous ouvrir, par sa mort, l'entrée de la vie surnaturelle. »

Article 3. — La Sanctification.

Sa théorie de la sanctification est-elle, au moins, à l'abri de tout reproche ? Après ce que nous avons vu, nul n'oserait le prétendre ou l'espérer. Ici encore, nous retrouverons les traces du pélagianisme d'Abélard et d'autres erreurs analogues.

Cet article comprendra une étude : 1° sur l'obstacle à la justification, ou le péché ; 2° sur les causes de la justification, et 3° sur le sujet de la justification ou l'étendue de la distribution de la grâce. Sur chacun de ces points les explications d'Abélard sont sujettes à critique.

Saint Bernard attaque d'abord avec vivacité l'opinion que le novateur expose touchant la nature et l'essence du péché. « Lisez, dit-il aux évêques et aux cardinaux (1), le livre qu'ils appellent *Scito teipsum* (c'est la Morale d'Abélard), et voyez quelle moisson y foisonne d'erreurs et de sacrilèges. Voyez ce qu'il pense du péché originel, de la concupiscence, du péché de plaisir, du péché d'infirmité, du péché d'ignorance, de l'œuvre du péché, de la volonté de pécher ! » C'est une accusation en règle qui, pour n'être pas explicite, n'en est cependant pas moins grave. Saint Bernard n'a pas réfuté la doctrine d'Abélard sur le péché, mais parmi les quatorze propositions qu'il a déférées au jugement d'Innocent II, il en est quatre (2) qui regardent ce sujet important. Examinons-les rapidement.

Le point capital de la théorie d'Abélard sur le péché, c'est sa définition. Elle emporte toutes les conséquences erronées qui furent l'objet de la condamnation du concile. Selon lui, « le péché est un consentement à une chose qui ne convient pas et qui renferme toujours le mépris de Dieu. Dans ce que l'on considère ordinairement comme le péché, il faut distinguer quatre choses : 1° le vice de l'âme qui porte au péché ; 2° le péché en

(1) Ep. 188.
(2) Les propositions 8, 10, 11 et 13.

lui-même, qui est le consentement au mal ou le mépris de Dieu ; 3° la volonté du mal, et 4° l'accomplissement du mal. » De ces quatre choses, une seule constitue le péché, c'est le consentement au mal ou le mépris de Dieu, « *ipsum peccatum quod in consensu mali vel contemptu Dei statuimus* (1). »

Armé de cette définition, nous allons le voir nier le péché originel, et, parmi les péchés actuels, les péchés d'ignorance, les péchés d'action, etc. « Il nous faut en venir, dit-il, à cette vieille plainte du genre humain, *veterem humani generis querelam*, à cette question infinie, *interminatam quæstionem*, savoir celle du péché originel, qui retombe, ainsi que le rappelle l'Apôtre, de notre premier père sur sa postérité ; et il faut, comme nous le pourrons, travailler à la résoudre. On demande d'abord : Qu'est-ce qu'on appelle le péché originel avec lequel chaque homme est procréé ? Puis : Par quelle justice le fils innocent est-il, pour le péché du père, traduit devant le plus miséricordieux des juges ? ce qui ne serait pas approuvé devant les juges du siècle. Et

(1) Quatuor sunt..... vitium scilicet animi, quod ad peccandum pronos efficit, ac postmodum ipsum peccatum quod in consensu mali vel contemptu Dei statuimus, deinde mali voluntatem malique operationem. (*Ethic.* cap. II, pp. 606 et *passim*.)

comment le péché que nous croyons déjà remis à celui qui l'a commis, ou déjà effacé dans les autres par le baptême, est-il puni dans les enfants qui n'ont pu consentir encore au péché? Comment l'iniquité du premier père les entraîne-t-elle plus sûrement à la condamnation que de plus graves iniquités de leurs plus proches parents? Combien, en effet, il est cruel et contraire à la bonté de Dieu, qui aime mieux sauver les âmes que de les perdre, de condamner, pour le péché du père, le fils que la justice paternelle ne sauverait pas (1)! »

La réponse d'Abélard à la première question est une erreur et même une hérésie : « Par le péché originel, il faut entendre la peine du péché; car le péché en lui-même, celui de la volonté, n'est point imputable à qui ne peut encore user du libre arbitre, ni faire aucun emploi de sa raison (2). » Cette définition n'est-elle pas la négation même du péché originel? Égaré par son idée générique du péché impliquant le mépris de Dieu, Abélard ne saurait reconnaître le caractère du péché, là où il ne trouve pas consentement formel au mal ni même trace de volonté libre. L'Église catholique ne saurait admettre

(1) *Comm. in Ep. ad Rom.* lib. II, pp. 238 et seq.
(2) Ibid.

sa théorie. Les docteurs expliquent autrement la nature du péché originel. Ils partent de ce principe, que, dès le commencement, nos premiers parents furent comblés de dons purement gratuits et surnaturels, qui forment l'état de grâce. Ces dons, Dieu voulut qu'ils fussent transmis en même temps que la vie naturelle, par voie de génération, à tous les descendants d'Adam. C'étaient, par conséquent, des prérogatives accordées plutôt à la nature humaine en général qu'à la personne d'Adam en particulier. Mais celui-ci, par son péché, en dépouilla sa personne, et, par une conséquence inévitable, en priva ses descendants qui sont participants de sa nature déchue. « C'est la personne, dit saint Anselme, qui dépouilla la nature du bienfait de la justice (grâce sanctifiante), et la nature réduite à la pauvreté naturelle, communique à toutes les personnes qui naissent d'elle sa propre pauvreté, et par suite son propre péché et sa propre injustice (1). » C'est ainsi que tous les hommes naissent privés des dons surnaturels de la grâce et cessent d'être conformes à l'archétype divin. C'est ainsi par conséquent qu'ils sont devenus haïssables aux

(1) « Spoliavit persona naturam bono justitiæ in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. » (*De Concept. Virg. et peccat. origin.* cap. XXIII.)

yeux de Dieu, *filii iræ.* C'est donc la nudité dans laquelle ils sont engendrés, c'est-à-dire la privation de la grâce sanctifiante, qui constitue précisément le péché originel. La peine de ce péché, dont parle Abélard, consiste plutôt dans les misères de la vie, suites de l'état désordonné de notre nature.

Il reste à savoir comment cette privation peut nous être imputée à péché, puisqu'elle provient de la volonté d'Adam et non pas de la nôtre. La doctrine catholique pose ce mystère et ne l'explique pas (1). Elle établit seulement une distinction entre ce péché et le péché actuel : le premier est un péché de nature, le second un péché personnel. Cette distinction est importante et suffit pour ruiner les objections qui se présentent à notre esprit, au seul nom de péché originel.

Rien par conséquent n'autorisait Abélard à nier absolument le caractère de faute que comprend nécessairement la notion du péché de nature. Aussi fut-il condamné à se rétracter en ces termes dans sa confession de foi : « J'affirme que d'Adam, en qui nous avons tous péché, nous contractons non seulement la peine du

(1) Voir cependant les admirables considérations de saint Thomas sur ce dogme *(de Malo,* q. 4. art. 1.) (Cf. Hurter, op. cit. tome II, p. 249.)

péché, mais encore la coulpe. » Il est vrai qu'il ajoute à cet aveu une sorte d'explication qui en atténue peut-être la portée; mais l'objet de la foi restait au moins intact dans la formule qu'il acceptait.

Les réponses aux autres questions, qu'il s'était posées touchant la transmission et la peine du péché originel, sont en général plus orthodoxes. Cette peine, selon lui, consiste dans le feu infernal pour ceux qui ne sont pas justifiés par le baptême. Cette opinion est rigoureuse, et quoique accréditée par plusieurs Pères et par quelques théologiens modernes, elle laisse place à une autre doctrine plus douce, selon laquelle les peines sensibles de l'enfer seraient épargnées à tous ceux qui mourraient sans péché actuel. Abélard, au reste, justifie, comme il peut, la sévérité des jugements de Dieu. « Dieu, dit-il, ne fait pas injustice à sa créature, de quelque façon qu'il la traite, ou bien les animaux créés pour travailler dans l'obéissance des hommes, pourraient se plaindre et murmurer contre le Créateur. Mais l'Évangile leur répondrait : « Est-ce qu'il ne m'est pas permis de faire ce que je veux (1) ? » et l'Apôtre dirait : « Homme, qui es-tu pour répondre à Dieu ? le vase se

(1) Matth. xx, 15.

plaint-il au potier (1) ? » D'ailleurs, on ne saurait appeler mal rien de ce qui s'accomplit suivant la volonté de Dieu, car nous ne pouvons discerner le bien du mal que par la conformité avec cette volonté même.

A ces raisons, qui ne sont pas pleinement satisfaisantes, Abélard en ajoute d'autres tirées de la bonté de Dieu. « Il ne suffirait pas, dit-il, d'absoudre Dieu de toute injustice dans la damnation des petits enfants, il faut aussi faire une part à sa bonté. Or, d'abord nous savons que la peine qui leur est réservée est la plus douce de toutes. Ils souffriront les ténèbres, dit saint Augustin, ce qui signifie qu'ils ne verront pas Dieu. Puis, n'est-il pas permis de penser que la mort avant le baptême n'emporte que ceux dont Dieu a prévu la méchanceté future ? etc., etc. »

Ce problème se confond évidemment avec le dogme redoutable de la prédestination ; nous le retrouverons ailleurs.

Quant à la question de savoir comment un juste (*justificatus*) engendre un pécheur, Abélard aurait pu répondre avec saint Augustin que c'est le vieil homme qui engendre, et non pas l'homme régénéré en Jésus-Christ; il aurait pu ajouter que, dans le plan divin, Adam avait

(1) Rom. II. 20.

perdu ses titres à la dignité de chef de l'humanité sanctifiée, et que Jésus-Christ seul en remplissait les fonctions depuis la chute. Il se borne à expliquer, par des comparaisons empruntées aux Pères, la transmission du péché originel sans la justice personnelle des parents. « Dieu, dit-il, a voulu que la nature nous offrît quelque chose d'analogue. De la semence de l'olivier, comme de l'olivier sauvage, il naît un olivier sauvage, ainsi que de la chair du juste, comme de celle du pécheur, il naît un pécheur. Du froment purgé sans la paille, il naît un froment non purgé avec la paille. Ainsi, des parents, purifiés du péché par le sacrement, aucun enfant ne naît exempt du péché. — Voilà pour le moment ce qu'il nous suffit de dire touchant le péché originel, moins à titre d'assertion que de simple opinion (1). »

Dans son *Éthique,* il traite plus particulièrement la question du péché actuel. Il le fait consister surtout ou plutôt uniquement dans l'intention : « Dieu, dit-il, en récompensant, juge le cœur plus que l'action. Or, le cœur consent ou résiste, il préfère ou sacrifie la volonté de Dieu à la sienne propre. Le péché n'est donc pas dans la mauvaise volonté; le péché c'est d'y céder, ce

(1) *Comm. in Ep. ad Rom.*, lib. II, p. 244.

n'est pas le désir, c'est le consentement; celui-là est déjà criminel devant Dieu qui a fait tous ses efforts pour commettre, et qui a commis, autant qu'il était en lui, l'action coupable. Il est aussi criminel que s'il avait été surpris à l'œuvre (1). »

Si le péché est un mépris formel de Dieu et gît dans l'intention, il faut en tirer cette quadruple conséquence: qu'il n'y a ni péché de plaisir ou de concupiscence, ni péché d'infirmité, ni péché d'ignorance, ni péché d'action. Abélard ne recule pas devant ces terribles conclusions.

1° « Il faut bien savoir, dit-il, que la suggestion n'est pas un péché pour celui à qui elle s'adresse, non plus que la délectation qui suit la suggestion, laquelle ne se produit dans l'âme qu'à cause de notre faiblesse et par le souvenir du plaisir qui se trouve dans l'accomplissement de la chose que le tentateur suggère à notre esprit. Il n'y a que dans le consentement (qui n'est autre que le mépris de Dieu) que consiste le péché. — Évidemment, aucun plaisir naturel de la chair ne doit être imputé à péché, et ce ne peut être une faute de jouir de ce qui est infailliblement accompagné d'un sentiment de plaisir.

(1) *Ethic.*, cap. III, p. 604 et passim.

Quand Moïse écrit ce commandement : *Non concupisces* (1), il est clair que ce n'est pas la concupiscence simple qu'il entend prohiber, puisque, d'une part, nous ne pouvons l'éviter, et que, de l'autre, nous ne péchons point par elle ; c'est donc l'assentiment à la concupiscence (2). »

2° Il dit encore : « Quelques-uns ne sont pas médiocrement émus de nous entendre dire que la consommation du péché n'ajoute rien au crime, à la damnation devant Dieu. Suivant eux, l'acte du péché est accompagné d'un certain plaisir qui augmente le péché. Et pourtant, l'œuvre du péché n'est pas le péché, ou du moins n'aggrave pas le péché au point d'exiger une plus forte peine. Mais une grande peine de satisfaction est souvent prononcée là où il n'y a pas de faute, et nous devons quelquefois punir les innocents. Voilà une pauvre femme qui a un enfant à la mamelle, et elle n'a pas assez de vêtements pour le couvrir dans son berceau et se couvrir elle-même convenablement. Émue de compassion pour ce petit enfant, elle le met près d'elle, afin de le réchauffer de ses propres haillons, et enfin, dans sa faiblesse, vaincue par la force de la nature, elle étouffe malgré elle cet être qu'elle aime d'un extrême amour. « Aie la

(1) Deut., v, 21.
(2) *Ethic.*, cap. III, p. 600.

charité, dit saint Augustin, et fais ce que tu voudras. » Cependant, lorsque, au jour de la satisfaction, cette femme vient devant l'évêque, une peine grave est prononcée contre elle, non pour la faute qu'elle a commise, mais pour qu'à l'avenir les autres femmes mettent plus de précautions dans leurs soins maternels. De même, un juge peut être forcé, par de faux témoins qu'il ne peut récuser, à condamner légalement un homme dont l'innocence lui est connue. Puis donc qu'une peine peut être raisonnablement infligée sans aucune faute préalable, pourquoi l'œuvre qui a suivi la faute n'aggraverait-elle pas la peine devant les hommes en cette vie et non devant Dieu dans la vie future? Les hommes ne jugent point ce qui est caché, mais ce qui est manifeste. Ils ne pèsent point l'imputation de la faute, mais l'effet de l'œuvre. Dieu seul juge véritablement le crime et le trouve dans l'intention (1). » D'après cette théorie, l'œuvre extérieure (*operatio*, *opus*) n'aggraverait aucunement le péché, *reatus*.

3° Il ne reste plus à Abélard qu'à rayer de la morale les péchés d'ignorance. C'est ce qu'il fait en ces termes : « Si le péché est le mépris de Dieu, attesté par le consentement à ce qu'il

(1) *Ethic.*, loc. cit.

défend, comment les persécuteurs des martyrs, ceux mêmes du Christ, ont-ils péché, eux qui ignoraient Dieu et ses commandements ? Comment l'ignorance, ou même l'infidélité incompatible avec le salut, est-elle un péché ? L'Apôtre a dit : « Si notre cœur ne nous condamne point, « nous avons confiance en Dieu (1). » Or, le cœur des gentils et des idolâtres ne les condamne point, quand ils manquent à la loi chrétienne. Cependant Jésus-Christ priait pour ses bourreaux, et Étienne demandait à Dieu de ne point compter ce péché à ceux qui le lapidaient. » — Abélard répond « qu'Étienne ne demandait que la remise de toute peine corporelle et terrestre. Souvent Dieu envoie aux méchants des afflictions, soit pour faire éclater sa justice, soit pour effrayer ceux qui les voudraient imiter. C'est à cela que pensait le premier des martyrs. Quant aux paroles du Seigneur : « Père, pardonnez-leur (2), » elles signifient : « Ne vengez pas ce qu'ils font contre moi, même par une peine corporelle ; » ce qui aurait pu avoir raisonnablement lieu, même sans faute préalable de leur part, afin que les autres hommes, voyant cela, reconnussent au châtiment qu'en

(1) I Joan. III, 21.
(2) Luc. XXIII, 34.

agissant ainsi les Juifs n'avaient pas bien fait... Ainsi, quand on emploie ces mots : pécher par ignorance, pécher en pensée, on prend le péché dans un sens large : c'est l'action qu'il ne convient pas de faire. Dans le péché d'ignorance, point de faute. Pécher en pensée, par la volonté, en parole ou en action, c'est faire ou dire ce qu'on ne doit pas, quand même cela nous arriverait à notre insu ou malgré nous. Ainsi, ceux mêmes qui persécutaient le Christ et les siens, qu'ils croyaient devoir être persécutés, sont dits avoir péché en action (*in operatione*) ; ils auraient cependant commis une faute plus grave, s'ils les avaient épargnés contre leur conscience (1). »

C'est à ces dangereuses conséquences qu'Abélard était entraîné par sa définition du péché. Dès lors que l'intention est la seule règle de la moralité des actions, qu'il n'y a pas de faute sans mépris formel de Dieu, il faut bien admettre que le plaisir qu'on trouve, même dans une action mauvaise, que les faiblesses de l'humanité déchue, que les œuvres extérieures enfin, deviennent en morale chose absolument indifférente. Et, comme on ne peut mépriser ce qu'on ignore, le péché

(1) *Ethic.* cap. XIII et XIV.

d'ignorance, même le plus monstrueux, trouve également dans cette théorie sa complète absolution. La concupiscence, le désir, le plaisir, la volonté, les œuvres, tout cela peut être commun aux bons et aux méchants, mais ne peut former la bonté ni la méchanceté des uns ou des autres (1).

Si, en regard de cette doctrine d'Abélard, vous placez sa théorie de la justification par la charité, que nous examinerons tout à l'heure, vous arriverez à composer avec ces divers éléments un système de morale relâchée qui ressemble fort au Quiétisme. La charité tenant lieu de tout, même des œuvres, pour le salut, telle serait la conclusion dernière de la doctrine de l'intention formelle, préconisée par Abélard. C'est cette conclusion, plus encore que les diverses propositions d'où on peut l'extraire, que les juges du concile de Sens ont voulu atteindre et condamner, en condamnant l'Éthique ou *Scito teipsum*.

Abélard savait bien que les œuvres, par elles-mêmes, sont impropres à faire juger exactement de la moralité de l'agent. Il a justement fait remarquer qu'il n'y a pas de péché sans consentement et sans faculté de discernement, et que

(1) Cf. *Eth.* cap. III. p. 604.

par conséquent l'ignorance invincible détruit absolument le mérite ou le démérite d'une action. Mais, en poussant trop loin la doctrine de l'intention, et en voulant trouver dans l'aversion de Dieu, *aversio a Deo*, qui constitue le péché, un mépris formel qui ne s'y rencontre pas toujours, il a été amené à effacer de la liste des péchés tous les actes qui ne renferment qu'un mépris implicite de la volonté divine.

L'Église ne saurait admettre de tels principes. Voici quel est, à cet égard, l'enseignement de ses théologiens.

1° L'homme privé de la grâce ne peut vivre longtemps sans pécher mortellement (1). Est-ce à dire que son péché doive être un péché de malice et renferme nécessairement le mépris formel de Dieu? Non certes. Est-ce à dire alors que le péché, parce qu'il est inévitable, ne doive pas être imputé à l'agent? Pas davantage. Cette nécessité ne provient pas d'un vice de libre arbitre, elle n'est pas une nécessité physique. C'est tout simplement un fait moral résultant de la déchéance de l'homme et des obstacles au bien qu'il rencontre dans la concupiscence, dans la tentation des choses, des hommes et des

(1) Cf. Hurter. *Tract. de Gratia*, tom. III, th. 173 et 174, et note p. 29.

démons. Sous l'action de ces influences extérieures, l'homme reste suffisamment libre pour conserver la responsabilité de ses actes. Seulement, le péché qu'il commet dans ces circonstances s'appelle un péché de faiblesse ou d'infirmité.

2° La concupiscence ou le plaisir est-elle un mal ? Dans l'ordre actuel la concupiscence est un mal de la peine, *malum pœnæ*, comme disent les théologiens (1). C'est une imperfection consistant dans un défaut de notre nature déchue ; mais elle n'est pas à proprement parler un mal moral ou péché, puisque le péché consiste dans un acte libre, et que les mouvements de la concupiscence précèdent souvent toute délibération. Cependant, dans l'ordre de la moralité, il faut reconnaître qu'il y a dans ces mouvements de la concupiscence une sorte de malice, *malitiæ malum,* sinon formelle, au moins matérielle, en ce sens, dit le Concile de Trente, qu'ils dérivent du péché et qu'ils entraînent au péché. C'est donc un devoir pour l'homme de réagir sans cesse contre eux, de les combattre, et même, s'il se peut, de les prévenir. Réduite à ces termes, la doctrine d'Abélard sur le péché de plaisir serait orthodoxe.

(1) Cf. Hurter., tom. II, th. 127.

3° Son opinion sur le péché d'action manque aussi d'exactitude. Les théologiens font observer que le mérite d'une action consiste surtout dans l'acte intérieur de l'agent, c'est-à-dire dans son intention; mais qu'en raison de l'influence de l'acte intérieur commandant ou approuvant l'œuvre extérieure, cette œuvre même devient morale, salutaire et méritoire. Bien plus, comme les actes extérieurs contribuent beaucoup à l'intensité, au renouvellement et à la durée de l'acte intérieur, il s'ensuit qu'ils contribuent également, en proportion, à l'augmentation du mérite ou du démérite de l'agent. Quant à l'acte extérieur pris en lui-même et isolément, et toutes choses égales d'ailleurs, c'est une question débattue entre les doctes, de savoir s'il augmente le mérite ou le démérite de l'acte intérieur. Suarez et de Lugo le nient (1). Ripalda l'affirme (2), avec plus de raison, ce semble. Il fait observer que les œuvres aussi bien que les intentions sont commandées, et peuvent être plus ou moins conformes à la règle de la moralité. De plus, elles contribuent efficacement à la gloire de Dieu ou à son déshonneur, à l'utilité du pro-

(1) Suarez, lib. XII, cap. VI. — De Lugo, *Disput.* XXIV, sect. 5. *de Pœnitent.*

(2) *Disput.* LXVIII et *Append. ad disp.* LXXIV.

chain ou à son désavantage. Or, si on ne peut pas dire qu'elles soient indifférentes et inutiles par elles-mêmes au regard des hommes et de Dieu, n'est-ce pas reconnaître implicitement qu'elles sont méritoires ? Ce sentiment serait la condamnation de la doctrine d'Abélard; mais, d'autre part, on voit que son opinion est soutenue par de graves théologiens.

4° Sa théorie sur le péché d'ignorance est plus dangereuse. Bayle et après lui les auteurs de l'*Histoire littéraire*, ont cru y reconnaître la doctrine du péché philosophique, d'après laquelle la transgression de la loi morale, quelque grave qu'elle soit, ne serait pas considérée comme péché mortel, entraînant, pour celui qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à lui, la damnation éternelle et les châtiments de l'enfer (1). Mais Bernard Pez, le premier éditeur de l'*Éthique*, pense avec plus de raison, selon nous, qu'Abélard a voulu seulement dire que l'ignorance invincible excuse le péché formel, comme on l'enseigne dans les écoles (2). Ce qui autorise ce sentiment, c'est, entre autres motifs, un exemple donné par Abélard lui-même: « Je ne vois pas, dit-il, comment imputer à faute l'infidélité des petits enfants ou de ceux à

(1) Cf. Rémusat., ouv. cit. tom. II, p. 466, note.

(2) *Dissert. Isagog.* tom. III, p. xx.

qui l'Évangile n'a pas été annoncé, non plus que tout ce qui résulte d'une ignorance invincible ou d'une impossibilité de prévoir un fait. Autant incriminer celui qui dans une forêt frappe un homme d'une flèche qu'il croyait lancer sur un oiseau (1). » Il est vrai, cependant, qu'Abélard fut maladroit et qu'on ne saurait assez le blâmer d'avoir placé en regard de cet exemple, l'exemple beaucoup plus compromettant de ceux qui, pour obéir à leur conscience, crurent être agréables à Dieu en crucifiant Jésus-Christ. Qui oserait soutenir sérieusement que les déicides ignoraient invinciblement l'injustice de leurs procédés à l'égard du Sauveur (2)?

Abélard, on le voit, ne se mettait pas assez en garde contre le sophisme. Nous retrouverons ce même défaut dans ses théories sur les causes de la justification. Nous avons déjà précédemment étudié la cause méritoire ou la Rédemption de Jésus-Christ. Il nous reste à examiner ce que les théologiens appellent la cause formelle, la cause efficiente, la cause instrumentale de la Justice.

(1) *Ethic.* cap. XIV.

(2) Cf. sur le péché d'ignorance : Saint Bernard. *Tract. de Baptism.* cap. IV.

Abélard fait consister la justification dans la foi animée par la charité, ou plutôt dans la charité, considérée comme l'âme de toutes les vertus. C'est une question débattue entre les théologiens de savoir si la charité diffère de la grâce de la justification. Abélard ne s'est pas jeté dans ces subtiles distinctions, mais il a commis la faute, grave à notre avis, de ne pas définir nettement le caractère surnaturel de la vertu de charité. « Elle est, dit-il, l'amour honnête ou l'amour qui se rapporte à une fin convenable. Si j'aime quelqu'un pour mon utilité mais non pour lui-même, ce n'est pas de l'amour... La fin légitime de l'amour, c'est Dieu même. Notre amour pour Dieu et pour le prochain doit répondre à l'amour de Dieu pour nous-mêmes. Seulement, tandis que la charité divine n'est point une affection de l'Être immuable, mais la disposition que sa bonté a prise de toute éternité pour le bien de sa créature, notre charité est un mouvement de l'âme qui nous porte à aimer Dieu pour lui-même et notre prochain pour Dieu : c'est la définition de saint Augustin. Dans l'amour de Dieu, il n'y a pas de mesure ni de limite déterminées ; l'amour du prochain, au contraire, a sa mesure et doit être subordonné à celui de Dieu. La charité étant la première

des vertus et la base de toutes, nous devons la retrouver dans les autres vertus. Saint Augustin semble vouloir que toute vertu soit la charité; si c'est la charité qui rend fort, la force n'est-elle pas charité? si elle rend humble, l'humilité n'est-elle pas charité? si elle rend patient, la patience n'est-elle pas charité (1)? »

Quel doit être le caractère principal de cette vertu? Le désintéressement. « Celui qui rechercherait son propre bien serait un mercenaire, quand même il ne tiendrait qu'aux choses spirituelles. Le nom de charité ne devrait pas alors être prononcé. Si nous aimions Dieu à cause de nous, c'est-à-dire pour notre utilité et pour cette félicité que nous espérons dans son royaume, plutôt que pour lui-même, nous placerions en nous, non dans le Christ, notre fin intentionnelle. Ceux qui sont dans de tels sentiments sont des amis de la fortune; l'avarice les soumet plus que la grâce. C'est contre eux qu'il est dit: « Si vous aimez ceux « qui vous aiment quelle récompense aurez-« vous (2)? » Aucune, car vous en aimeriez d'autres davantage, s'ils vous étaient plus utiles;

(1) *Epitom. Theolog. Christ.*, cap. XXXI et XXXII.
(2) Math. V, 46.

vous cesseriez d'aimer celui en qui vous cesseriez d'espérer. On dira qu'ici ce qui est utile c'est Dieu même ; il est lui-même l'objet de notre béatitude; c'est donc toujours lui qu'on aime en le servant pour obtenir la récompense du bonheur éternel; on agit purement et sincèrement pour lui, puisqu'il ne se distingue pas de cette récompense. N'a-t-il pas dit lui-même: « Bienheureux ceux qui se seront faits eu-« nuques pour le royaume des cieux, *propter* « *regnum cœlorum.* » Et le Psalmiste : « J'ai « incliné mon cœur à faire vos œuvres de justice « à cause de la récompense. » Mais notre amour de Dieu ne serait pur et sincère que si nous n'agissions que pour lui et non pour notre utilité, et si nous pensions non pas à ses dons mais à ce qu'il est en lui-même. Telle est l'affection véritable d'un père pour son fils, d'une chaste épouse pour son époux, de tous ceux qui aiment plus ceux qui leur sont inutiles que ceux qui leur seraient d'une utilité plus grande..... Que n'avons-nous pour le Seigneur cette affection sincère qui nous le ferait plutôt aimer parce qu'il est bon que parce qu'il nous est utile ! Le texte du Psalmiste n'a trait qu'au commencement de la vertu et des bonnes œuvres ; ce sont les imparfaits qui sont provoqués aux bonnes œuvres par

l'espoir de la récompense. Cet espoir, comme la crainte, n'est que le commencement de la sagesse ; la charité en est la consommation (1). »

Cette définition de la charité et de sa qualité principale qui consisterait dans le désintéressement absolu, nous paraît sujette à plusieurs critiques. Elle omet un caractère essentiel de la justification, qui est la grâce surnaturelle infuse, et exige dans la vertu de charité une perfection qu'elle ne requiert pas absolument.

Abélard n'a jamais dit expressément que la justification par la charité ne fût pas un don purement gratuit et surnaturel ; mais quand on le voit assimiler la charité chrétienne à l'amour des païens pour la divinité, et plus simplement pour tout ce qui est honnête, on se demande s'il n'y avait pas dans son esprit confusion, incohérence, et même erreur. Bien que le mot de charité signifie habituellement, chez les Pères, la troisième vertu théologale qui est toujours étroitement unie à la grâce sanctifiante, il n'est pas rare de la rencontrer, surtout chez saint Augustin, avec la signification plus large d'amour de l'ordre et de l'honnêteté (2). Il n'en fallait pas davantage pour induire en erreur l'esprit d'Abélard, déjà

(1) *Comm. in Ep. ad Rom.*, lib. III, p. 266.
(2) Cf. Hurter, *Tract. de Gratia*, tom. III, p. 35.

porté à accorder une trop grande excellence à la vertu naturelle. Aussi le verrons-nous plus tard comparer hardiment et presque assimiler le paganisme au christianisme.

Sa doctrine de l'amour désintéressé n'est pas moins digne de remarque. Rémusat (1) estime qu'elle est une conséquence de sa théorie sur la révélation antérieure à Jésus-Christ et sur la Rédemption. Elle nous paraît plutôt le fruit d'une erreur dialectique, provenant d'une subtile distinction qu'Abélard voulut établir entre l'amour vrai et l'amour intéressé. Quoique le concile de Sens et saint Bernard n'aient pas porté sur ce point leur attention et leur censure, nous ne pouvons renoncer au plaisir de transcrire ici une page de Hugues de Saint-Victor, qui réduit à leur juste valeur les pieuses exagérations d'Abélard. L'auteur explique avec beaucoup de netteté comment l'amour de nous-mêmes est compris dans l'amour de Dieu. « Il n'en est pas, dit-il, de l'amour que vous devez à Dieu comme de celui qui vous est commandé par rapport au prochain. Quand vous aimez un homme, vous lui souhaitez du bien, parce qu'il lui en manque toujours, quelque heureuse que puisse être sa situation ; et vous faites des efforts, en

(1) Ouv. cit., tom. II, p. 424.

proportion de votre amour pour lui en procurer. Mais quand on vous ordonne d'aimer Dieu, s'agit-il de lui faire ou de lui souhaiter du bien, et non plutôt de le souhaiter lui-même comme votre propre bien? Voudriez-vous rendre meilleur ou plus content un être qui, par sa nature, est infiniment bon et infiniment heureux ? Quittez donc cet amour illusoire et chimérique, persuadé que quand vous aimez Dieu, c'est pour vous que vous l'aimez ; que c'est votre bien que vous aimez en lui, parce qu'il est, comme je l'ai déjà dit, votre propre bien. Dites-moi : lorsque vous aimez la sagesse, la vérité, la justice, est-ce pour elles ou pour vous que vous les aimez ? C'est pour moi répondrez-vous. Eh bien ! voilà comme vous devez aimer Dieu. Qu'est-ce, en effet, que l'aimer, sinon vouloir le posséder et en jouir? Mais, disent certains fanatiques, n'est-ce pas être mercenaire que d'aimer et servir Dieu par le motif de la récompense ? Pour nous, ajoutent-ils, bannissant de nos cœurs tout désir intéressé, nous l'aimons d'un amour gratuit et filial ; nous le servons sans avoir en vue aucun salaire, bien plus, sans le rechercher lui-même. Il est le maître de nous donner ce qu'il voudra, mais nous ne croyons pas devoir lui rien demander. — Écoutez donc, hommes sages à vos propres yeux, mais réellement insensés : dire qu'en aimant Dieu

vous ne le recherchez pas lui-même, n'est-ce pas avouer en termes équivalents que vous ne vous souciez pas de lui ? De bonne foi, quel est l'homme qui voudrait d'un tel amour? Quant à moi, je vous déclare que je le rejetterais absolument, s'il m'était offert. Vous regardez comme indigne d'un fils et comme propre au mercenaire et à l'esclave tout amour qui ambitionne le prix de ses services. Mais connaissez-vous, en parlant ainsi, la nature de la sainte dilection ? Qu'est-ce donc qu'aimer Dieu, sinon vouloir le posséder lui-même ? Lui-même, dis-je, et non quelque bien distingué de lui. Celui qui aime Dieu s'aime donc soi-même, parce qu'il aime son bien ; et plus ardemment il l'aimera, plus il augmentera son bonheur (1). »

C'est en ces termes que l'illustre théologien de Saint-Victor réfutait la doctrine de la nécessité absolue de l'amour désintéressé. Peut-être, dans la chaleur de la discussion, a-t-il dépassé la mesure et est-il tombé dans l'erreur opposée à celle d'Abélard? Il semble nier la possibilité de l'amour pur. Or, l'Église, qui a été amenée par Bossuet et Fénelon à examiner cette délicate question, a fait une distinction impor-

(1) Hug. Victor, *De Sacram. Fidei*, lib. II, part. XIII, cap. VII.

tante entre l'*état* et les *actes* de cet amour, et, tout en rejetant la possibilité de l'un dans les conditions présentes de notre vie, elle a admis la possibilité des autres.

Saint Bernard nous paraît avoir, dès le XII[e] siècle, saisi déjà l'exacte vérité et prévenu la décision d'Innocent XII (1). Dans son traité de *Diligendo Deo* et dans sa lettre à Guigues, prieur de la grande Chartreuse (2), où il détermine les différents degrés de l'amour, après avoir justifié, absolument dans les mêmes termes que Hugues de Saint-Victor, l'amour de concupiscence (3), il propose l'amour pur comme le dernier degré de perfection auquel l'âme humaine puisse atteindre ici-bas. « Heureux, dit-il, celui qui est parvenu à aimer Dieu au point de ne s'aimer plus que pour Dieu ! Bienheureux et saint celui à qui il a été donné d'éprouver le pur amour dans cette vie mortelle, je ne dis pas souvent, mais rarement, mais une fois, mais un instant ! Car se perdre en quelque sorte, ne plus se sentir du tout, sortir de soi et

(1) Cf. Denzinger, op. cit., p. 240.

(2) Ep. XI.

(3) « Non enim sine præmio diligitur Deus, etsi absque intuitu præmii diligendus sit... Verus amor seipso contentus est. Habet præmium sed id quod amatur, etc. » (*De Diligendo Deo*, cap. VII, n. 17.)

presque s'anéantir en Dieu, c'est le caractère du bonheur du ciel, et non celui d'une affection de la terre. Et si un mortel a été ravi, comme je viens de le dire, quelquefois et pour un instant jusqu'à cet amour, il a dû bientôt retomber, rentrer en lui-même et s'écrier : « Malheureux « homme que je suis, qui me délivrera de ce « corps de mort (1) ! »

Cette doctrine de saint Bernard, si sage et d'ailleurs si bien fondée en fait, était la meilleure critique qu'on pût opposer aux spéculations abstraites d'Abélard ; et comme nous l'avons fait observer, elle proscrivait déjà par avance les rêveries des Quiétistes du XVII[e] siècle. Abélard n'avait pas prévu les conséquences auxquelles son sentiment pouvait conduire, mais il serait facile de signaler plus d'un point de ressemblance entre sa doctrine et

(1) « Beatum dixerim et sanctum cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim, atque unius vix momenti spatio experiri donatum est... Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum (ut dictum est), et ad momentum admittitur... heu! subito redire in se, recidere in sua compellitur, etc. » (*De Diligend. Deo*, cap. x, n. 27.) « Nescio si a quoquam hominum quartus (gradus amoris) in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet homo diligat tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt : Mihi, fateor, impossibile, videtur. » (Ep. XI, n. 8.)

le Quiétisme que l'Église a condamné. Nous l'avons vu mépriser l'importance des bonnes œuvres en exagérant sa théorie de l'intention. Nous le voyons même absoudre le péché dans ceux qui sont animés de l'esprit de charité en Jésus-Christ. « S'il m'arrive, dit-il, que, vaincu par quelque faiblesse, je tombe dans la fornication, l'homicide ou tout autre péché, pourvu que je sois appuyé sur le Christ, il n'est pas vrai qu'on puisse dire pour cela que je n'aime pas Dieu; car je puis bien mépriser mon Seigneur en quelque chose pour un temps et l'aimer cependant plus que toute autre chose. C'est ainsi que David en péchant avait la charité, parce qu'il était appuyé sur le fondement du Christ. S'appuyer ainsi sur le Christ, c'est l'aimer de telle sorte que l'on aimerait mieux mourir que de le renier. Lorsqu'on pèche dans ces sentiments, la pierre est ébranlée mais non pas arrachée. Que le juste tombe, qu'il soit renversé : qu'il se relève et il en sera meilleur. Tout coopère au bien des saints (1). »

Quel nom donner à cette théorie? Est-ce le Quiétisme? Est-ce le Protestantisme? Abélard voulait-il enseigner la doctrine de l'inamissibilité de la charité ou de la justification? Nous

(1) *Epitom. Theolog. Christ.*, cap. XXXII, p. 584.

n'oserions le prétendre. Il suffit d'exposer ces propositions téméraires, pour montrer le péril de son enseignement et de sa morale (1).

(1) Les protestants ont défiguré la doctrine de saint Bernard sur la justification. Selon Neander (ouv. cit., p. 116), saint Bernard est un précurseur du Protestantisme et le premier en date (*als Vorlaüfer des Protestantismus erscheint..... aber, so viel wir wissen, der Einzige in dieser Zeit, der Erste nach Jahrhunderten*) qui ait bien exposé la doctrine de saint Paul sur la justification par l'imputation de la justice du Christ. D'autres ont cru trouver dans l'épître 107 la doctrine de la Foi luthérienne qui donne à l'âme la certitude du salut. Mais il suffit de parcourir les notes de Mabillon sur le premier sermon de la Septuagésime (edit. Gaume, p. 2525), pour trouver la solution des difficultés alléguées par les hérétiques. D'une part, saint Bernard n'entend pas au sens qu'on lui prête la doctrine de l'imputation. Sans doute il enseigne, et l'Église enseigne également que notre justice vient de Dieu ; mais il a soin en plusieurs de ses écrits (Ep. 11 et *Tract. de Dilig. Deo*, cap. ult.), de faire remarquer qu'elle ne consiste pas dans la simple imputation, mais qu'elle forme en nous une véritable qualité surnaturelle. Tous les protestants souscriraient-ils à ces propositions de saint Bernard : « C'est la charité qui nous donne la charité, la charité substantielle qui nous donne la charité accidentelle. Dans celui qui la donne la charité est une substance ; dans celui qui la reçoit une qualité » ? « *Charitas dat charitatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen est substantiæ ; ubi donum, qualitatis.* » (*De Dilig. Deo*, loc. cit. Cf. serm. 27, in cant.) — D'autre part, saint Bernard parle bien de la certitude que l'âme peut avoir de son salut, lorsqu'elle est habitée par le

Des reproches plus graves encore attendent sa théorie de la cause efficiente de la justification, je veux dire les explications qu'il donne des rapports du libre arbitre et de la grâce.

Sa définition du libre arbitre est cependant suffisamment exacte : « C'est, dit-il, la délibération ou la dijudication de l'esprit, par laquelle il décide qu'il faut faire ou ne pas faire une chose (1). » La notion du libre arbitre ainsi déterminée peut s'appliquer indifféremment à l'homme, à l'ange et à Dieu. Pou l'homme, elle comprend la puissance de faire le bien ou le mal. En Dieu cette puissance, qui est une marque de faiblesse ou une imperfection, ne saurait exister. On a quelquefois prétendu que cette inaptitude à commettre le péché impliquait en Dieu la nécessité ou la fatalité des actes. Mais les Pères ont toujours prévu cette objec-

Saint-Esprit (ep. 107, n. 9 et 10), mais il n'entend point que cette certitude soit une certitude absolue. « *De quâ tamen jam perceptâ suimet ex parte notitiâ, interim quidem glorietur in spe, nondum tamen in securitate.* » (Ep. 107, n. 10.) Or, qu'y a-t-il de commun entre la doctrine catholique de la confiance des justes en leur salut, et la doctrine luthérienne de la certitude absolue de l'inamissibilité de la justice ?

(1) « Liberum arbitrium nihil aliud est quam ipsa animi facultas deliberandi et dijudicandi id quod velit facere, an scilicet sit faciendum an non quod elegerit sequendum. » (*Comm. in Ep. ad Rom.*, p. 239.)

tion et ont prouvé que dans ses actes *ad extra,* Dieu demeurait libre de choisir entre plusieurs plans également dignes de sa sagesse, ce qui suffit pour sauvegarder la notion de sa liberté (1). Abélard prend à tâche de maintenir ces principes lorsqu'il définit la liberté de Dieu, la faculté de faire ce qu'il a décidé dans sa raison, « *libera facultas quidquid e ratione decreverit faciendi* » ; on sent qu'il aurait honte et scrupule d'enseigner le fatalisme. En cela il reste fidèle à la doctrine de ses maîtres, d'Aristote, de Boèce et de saint Augustin. Heureux seulement si cette précaution l'eût préservé de l'erreur séduisante de l'optimisme !

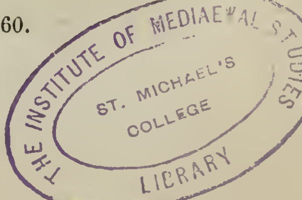
Chez l'homme, le libre arbitre a changé plusieurs fois d'état, et il a traversé en quelque sorte plusieurs crises. Ce serait cependant une grave erreur de croire que le péché originel ou la grâce le détruisent. La liberté, avons-nous dit, est une prérogative de la volonté, en vertu de laquelle, grâce à la lumière de l'intelligence, elle se détermine selon sa discrétion à

(1) C'est ainsi que saint Anselme donne de la liberté une définition applicable à la liberté divine : *Potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* (*De Lib. arbit.*, cap. III.) Cf. la doctrine d'Aristote, de Boèce, de saint Augustin : Rémusat, ouv. cit., pp. 493, 494, tome II.

tel ou tel acte, ou, en d'autres termes, elle est maîtresse de ses actes. Or, les théologiens distinguent entre l'essence de la liberté et sa suffisance, sa puissance, son amplitude. Son *essence* consiste dans le droit et la faculté de se déterminer; et en cela, dit saint Bernard, elle est commune à tous les êtres intelligents, à Dieu, aux anges, aux hommes et même aux démons. Mais, comme le libre arbitre peut rencontrer des obstacles dans son exercice, sa *puissance* est plus ou moins étendue selon la nature des individus en qui elle se trouve. C'est ainsi qu'en Dieu sa puissance est infinie, parce qu'elle n'est sujette à aucune imperfection. Au contraire, dans l'homme déchu, victime de la concupiscence et de toutes les tentations extérieures, elle est limitée, paralysée pour les bonnes œuvres purement naturelles, et radicalement inhabile aux œuvres surnaturelles. Dans l'homme régénéré par la grâce, le libre arbitre retrouve son pouvoir perdu par le péché et s'appelle la liberté des enfants de Dieu (1).

Quelle fut donc l'action du péché originel sur le libre arbitre? L'a-t-il anéanti ou seulement blessé dans son essence? ou bien n'a-t-il fait qu'amoindrir sa puissance? La réponse de saint

(1) Cf. Hurter, op. cit., tom. II, p. 60.



Bernard à cette question est très catégorique. Il distingue une triple liberté dans l'homme : la première est l'affranchissement de toute nécessité, la seconde l'affranchissement de tout péché, la troisième l'affranchissement de toute misère. « Quant à la liberté de nécessité, dit-il, elle appartient au même degré et indistinctement à Dieu et à toute créature raisonnable, bonne ou mauvaise ; le péché ni la misère ne la détruisent ni ne la diminuent, et elle n'est pas plus complète dans les anges que dans les hommes. Ainsi, de même que le consentement de la volonté humaine, quand il se porte au bien par la grâce, fait que l'homme est bon sans cesser d'être libre et libre sans cesser d'être bon, précisément parce que ce consentement est lui-même libre et exempt de toute contrainte ; ainsi, quand il incline de lui-même au mal, il n'en laisse pas moins l'homme libre, et voulant, c'est-à-dire mauvais par son fait... Et de même que les anges et Dieu lui-même sont bons sans cesser d'être libres, c'est-à-dire par le fait de leur volonté propre, non par une nécessité étrangère : ainsi le diable est tombé librement dans le mal et y persévère par un effet de sa propre volonté, non point par une impulsion étrangère. Ainsi, la volonté demeure libre lors même que l'esprit a cessé de l'être, et aussi

libre dans le mal que dans le bien, quoique mieux ordonnée dans le bien que dans le mal; aussi entière à sa façon et relativement, dans la créature que dans le Créateur, quoique plus puissante en celui-ci qu'en celle-là (1). »

S'il en est ainsi, le péché originel ne détruit nullement le libre arbitre de l'homme et ne le blesse même pas dans son essence; il ne peut attaquer et amoindrir que sa puissance et son amplitude. C'est la conclusion de saint Bernard. L'homme avant le péché était libre d'une triple contrainte; il n'était soumis ni à la nécessité, ni au péché, ni à la misère. « Par sa chute il devint sujet à la misère et au péché, mais il demeura libre de toute nécessité... Nous sommes libres, à proprement parler, et maitres de nos actes (2). »

Abélard n'aurait pas désavoué cette doctrine conforme à ses principes et à sa théorie de la justification. S'il enseigne que le libre arbitre réduit à ses propres forces peut opérer certaines œuvres moralement bonnes (*opera ethice bona*), il reconnaît qu'il a absolument besoin de la grâce pour opérer les œuvres salutaires et méritoires, si légères soient-elles.

(1) *Tract. de Grat. et Lib. arbit.*, IV, n. 9.
(2) Ibid., cap. VIII.

Jusque-là, rien que de très orthodoxe dans son enseignement. Ce que saint Bernard lui reproche, c'est d'avoir mal déterminé les rapports du libre arbitre et de la grâce.

Et, d'abord, qu'entend-il par la grâce? Les théologiens la définissent « un secours gratuit donné par Dieu à l'homme pour opérer le bien et éviter le mal. » Ce secours peut être naturel et surnaturel. Parmi les grâces surnaturelles on distingue encore les *grâces extérieures,* telles que l'exemple des vertus de Jésus-Christ, sa passion, le martyre des premiers chrétiens, la prédication des Apôtres, etc., qui sont pour nous autant de provocations à la vertu; et la *grâce intérieure,* qui est une impulsion interne par laquelle Dieu remédie à l'infirmité de l'âme pour le bien, l'élève à un état surnaturel et la dispose à produire des actes surnaturels et méritoires (1). C'est cette dernière que l'on appelle plus ordinairement et tout simplement la grâce. C'est elle qui est nécessaire pour prévenir, accompagner et suivre le libre arbitre dans les œuvres de salut. Abélard a-t-il bien compris ces distinctions et cette doctrine? S'il faut en croire Rémusat, dont le jugement ne saurait

(1) Cf. Perrone, *Tract. de Grat.*, et Hürter, tom. III. page 9.

être suspect, « c'est en général aux grâces extérieures qu'Abélard attribue l'influence et les effets qu'on réserve d'ordinaire à la grâce proprement dite. Il ne nie pas celle-ci, mais je ne me rappelle point de passages où il la désigne spécialement, ni même de propositions qui en supposent nécessairement l'existence. Souvent, au contraire, il semble la confondre et la noyer dans cette multitude de témoignages divers de la bonté de Dieu. Je ne dis pas qu'il se soit à ce point rendu compte de sa doctrine, ni que toutes ses expressions reviennent absolument à cela, quoique je sois très porté à le soupçonner; mais je dis que c'est là le sens général et dominant de ses idées sur la grâce divine... Or, les Pélagiens ont été accusés de ne reconnaître, d'abord, que les grâces de l'ordre naturel; puis, dans l'ordre surnaturel, que les grâces extérieures. Abélard ne se distingue peut-être pas assez nettement des Pélagiens (1). »

Cette critique ne doit pas nous surprendre. Abélard, pélagien dans sa théorie de la Rédemption et sa définition du péché originel, ne pouvait manquer de l'être encore dans ses explications sur la grâce. Pour demeurer juste

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, pp. 510, 511.

cependant, nous devons reconnaitre qu'il admet, quoique en termes vagues, une grâce préalable comme nécessaire pour profiter des dons de Dieu. « La grâce de Dieu, dit-il, est celle qui prévient tout élu pour qu'il commence à bien vouloir, et qui suit le début de la bonne volonté pour que la volonté même persévère. » Mais, il n'est pas certain qu'il s'entende bien lui-même sur la nature et le caractère de cette grâce. Le contexte semble indiquer que le secours divin dont il parle peut n'être qu'une grâce purement extérieure. « S'il était vrai, dit-il, que l'homme sans le secours d'une première grâce ne pût s'élever à la grâce, on ne voit pas qu'il soit possible de l'accuser ; et, s'il n'a pas la grâce, c'est bien plutôt à son Créateur qu'à lui qu'on devrait s'en prendre. Mais il n'en est pas ainsi... On doit dire que l'homme, par le moyen de la raison qu'il a reçue de Dieu, peut adhérer à la grâce qui lui est offerte, et que Dieu ne fait pas plus pour celui qui se sauve, tant qu'il n'a point encore adhéré à la grâce, que pour celui qui ne se sauve point. En effet, Dieu se conduit par rapport aux hommes de la même manière qu'un joaillier qui a des pierres précieuses à vendre. Il les expose aux regards des passants, les leur présente à tous indis-

tinctement, et excite en eux, en les leur montrant, le désir de les acheter. Celui qui est prudent et qui sait qu'il en a besoin, travaille pour se les procurer, il acquiert de l'argent et les achète. Au contraire, l'indolent, le paresseux ne travaille point, quoiqu'il soit plus robuste que l'autre, et il ne les achète point. S'il ne se les procure pas, la faute en est à lui. De même en est-il de Dieu. Il expose devant tous les hommes ses grâces, et il les engage, par les saintes Écritures et par ses saints docteurs, à se servir de leur libre arbitre pour s'attacher à la grâce, s'ils sont sages et prudents... Mais le paresseux, embarrassé par les désirs de la chair, tout en désirant d'être heureux, ne veut pourtant jamais rien faire pour s'éloigner du mal; bien au contraire, il néglige de faire ce qu'il devrait pour cela, quoiqu'il lui fût possible, s'il le voulait, d'adhérer à la grâce par le libre arbitre; voilà comment il se trouve négligé par le Tout-Puissant. La grâce de Dieu est celle qui prévient tout élu pour qu'il commence à bien vouloir, et qui suit le début de la bonne volonté pour que la volonté même persévère; et il n'est pas nécessaire qu'à chacune des œuvres nouvelles qui se succèdent, Dieu accorde une nouvelle grâce autre que la foi même, laquelle nous

persuade que nos actions peuvent nous gagner une si grande récompense. Car les négociants du siècle qui endurent tant de fatigues dans la seule espérance, conçue dès l'origine, d'une récompense terrestre, bravent tout, et en diversifiant leurs opérations, ne changent point d'espérance et cèdent à une seule et même impulsion (1). »

Cette doctrine respire tout entière le pélagianisme. Lors même qu'Abélard aurait entendu, par cette grâce prévenante et les richesses offertes indifféremment à tous les hommes, la *motio divina* que tous les théologiens, après saint Thomas, appellent la grâce interne et qu'ils requièrent pour la production des œuvres surnaturelles, il n'en aurait pas moins erré gravement sur la *puissance* du libre arbitre, et complètement sur ses *rapports* avec la grâce. Il prétend que l'homme, une fois justifié, n'a plus besoin, pour opérer chacune des œuvres surnaturelles. d'une autre grâce que celle de la foi même. Il enseigne encore que le libre arbitre peut, s'il le veut, adhérer à la grâce par lui-même. Or, de ces deux propositions, la première

(1) *Comm. in Ep. ad Rom.* pp. 292 et 293. Cf. Capit. *Hæres*, n. 6.

est au moins téméraire (1). La seconde est hérétique.

C'est un point fondamental de la doctrine catholique, que le libre arbitre ne peut adhérer à la grâce, s'il n'est pour cela mû par la grâce elle-même. Les Pélagiens et les Semipélagiens furent condamnés pour avoir soutenu que les sollicitations et les provocations extérieures de la grâce suffisaient à déterminer l'homme aux œuvres méritoires, et laissé croire que l'opération divine ne s'étendait pas jusqu'à une transformation physique et subjective de la volonté. Par suite du péché originel, le libre arbitre est déchu de l'état surnaturel. Il ne peut retrouver cet état que par une nouvelle et mystérieuse surélévation ; et cette surélévation est l'œuvre de la grâce (2). Sans doute, son consentement est requis pour cette transformation ; mais ce consentement, il ne le donnerait pas, si la grâce ne l'opérait avec lui.

(1) Nous supposons qu'Abélard, par la foi, entend ici la foi animée par la charité. Mais, en outre, c'est une question débattue entre les théologiens de savoir si les justes qui ont déjà la grâce habituelle, ont encore besoin, pour opérer des actes salutaires, de recevoir des grâces actuelles. L'opinion affirmative est bien plus probable que l'opinion négative. (Cf. Hurter. *Tract. de Grat.* tom. III, thèse 171, p. 24).

(2) Cf. Hurter. *Tract. de Grat.*, cap. III. pp. 61 et seq.

Vous demanderez quel est en ce cas le rôle du libre arbitre. Saint Bernard répond en un mot que son rôle est d'être sauvé, *salvatur*. « En effet, supprimez le libre arbitre, et il n'y aura plus rien à sauver; de même que si vous supprimez la grâce, il n'y a plus rien qui sauve. L'un et l'autre sont nécessaires au salut, l'une pour l'opérer, l'autre pour en profiter ou le recevoir. C'est Dieu qui est le principe du salut, mais c'est le libre arbitre qui en est l'objet. Nul ne peut sauver, si ce n'est Dieu, et nul ne peut être sauvé, si ce n'est le libre arbitre. Il n'y a que celui-ci qui puisse recevoir ce que celui-là seul peut donner. Mais le salut ne dépend pas moins du consentement de celui qui le reçoit que la grâce de celui qui le donne, et c'est ce qui me fait dire que le libre arbitre coopère avec la grâce en consentant, c'est-à-dire en faisant son salut, puisque consentir est pour lui la même chose que se sauver (1). »

« Mais quoi! tout le travail, tout le mérite du libre arbitre ne consiste-t-il donc qu'à donner son consentement? Oui, certainement. Je ne veux point dire pourtant que ce consentement même où réside le mérite vienne de lui, puisque nous ne sommes pas capables de former de nous-

(1) *Tract. de Gratia et Lib. arbit.*, cap. I.

mêmes aucune bonne pensée, ce qui est beaucoup moins qu'un bon consentement. Ce n'est pas moi, c'est l'Apôtre même qui le dit et qui attribue à Dieu, non au libre arbitre, tout le bien qui est dans l'homme, c'est-à-dire le penser, le vouloir et le parfaire... C'est la grâce qui excite le libre arbitre, quand elle sème en nous de bonnes pensées; c'est elle qui le guérit, lorsqu'elle change son affection, et c'est elle qui le fortifie assez pour le conduire à l'accomplissement du bien; c'est elle enfin qui le conserve et l'empêche de défaillir. Or, dans toutes ces opérations, la grâce agit de telle sorte qu'elle commence par prévenir la volonté, et qu'ensuite elle l'accompagne toujours. Elle ne la prévient que pour obtenir ensuite sa coopération, en sorte que ce que la grâce commence seule, s'accomplit ensuite par elle et par le libre arbitre. Ils agissent conjointement, non séparément, ensemble, non pas successivement. La grâce ne fait point une partie de l'œuvre, et le libre arbitre l'autre; ils agissent par une opération indivise. Le libre arbitre fait tout, et la grâce fait tout aussi; mais de même que la grâce fait tout dans le libre arbitre, ainsi le libre arbitre fait tout par la grâce (1). » C'est pour cette raison,

(1) Op. cit., cap. IX. nn. 46, 47.

dit le concile de Trente après saint Augustin, que les dons de Dieu deviennent nos mérites (1).

Telle est la doctrine de l'Église sur la coopération du libre arbitre et de la grâce dans les œuvres surnaturelles et méritoires. C'est la condamnation du pélagianisme d'Abélard.

On pouvait craindre que sa théologie sacramentaire ne se ressentît de ses erreurs sur la Rédemption et sur la nature de la grâce. Cependant il n'en est rien. Cela tient sans doute à ce qu'il n'a traité qu'incidemment la question des sacrements. Saint Bernard ne lui reproche expressément que quelques inexactitudes de langage sur le sacrement de l'Eucharistie et sur le sacrement de l'Ordre.

Le premier grief est léger. Il a trait à une question plus tard encore débattue parmi les théologiens sur l'état du corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles (2).

Le second est plus sérieux. A l'occasion des Indulgences dont il blâme l'usage trop fréquent,

(1) Cf. Hurter. op. cit., tom. III, p. 65.

(2) Abélard niait que le corps de Jésus-Christ pût tomber à terre. Selon lui, lorsque les espèces sacramentelles tombaient à terre, le corps du Sauveur avait disparu. Les théologiens enseignent que le Dieu de l'Eucharistie n'abandonne les espèces sacramentelles que lorsqu'elles deviennent impropres à conserver la substance de Jésus-Christ. (Cf. capit. *Hæres*, n. 9.)

Abélard traite du pouvoir des clefs; voici ce qu'il en pense : « Il y a beaucoup d'évêques sans religion ni discernement. Ils ont cependant la puissance épiscopale. Quelle est, à leur égard, la portée du pouvoir délégué aux apôtres de lier et de délier? S'ils veulent, sans discernement, sans mesure, aggraver ou atténuer la peine du péché, leur pouvoir va-t-il jusque-là que Dieu règle les peines sur leur jugement ? Si la colère ou la haine ont dicté la sentence d'un évêque, Dieu la confirmera-t-il ? La délégation annoncée par saint Jean ne semble pas adressée à tous les évêques en général, mais seulement à la personne des apôtres ; c'est comme pour ces paroles toutes personnelles : « Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre (1). » Elles ne s'appliquent pas à tous. Cette prudence et cette sainteté que le Seigneur avait données aux apôtres, il ne les a pas accordées également à tous leurs successeurs... Pour ce qui est dit dans saint Mathieu : « Tout ce que vous lierez « sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que « vous délierez sur la terre sera délié dans le « ciel, » voici comment il faut l'entendre : « Tout ce que vous délierez sur la terre, c'est-à-dire dans l'Église présente. » Un peu plus loin il ajoute :

(1) Matth. v, 13.

« L'Évangile semble nous contredire lorsque nous disons que Dieu seul peut remettre les péchés, car Jésus-Christ a dit à ses disciples : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront « remis à ceux à qui vous les remettrez. » Mais nous disons que ces paroles ne s'adressent qu'aux apôtres, non point à leurs successeurs. Saint Jérôme, Origène, paraissent en juger ainsi. Comment, en effet, des évêques qui s'écartent de la justice de Dieu pourraient-ils plier Dieu à leur propre iniquité, et le rendre semblable à eux-mêmes? Saint Augustin, évêque lui-même, a dit ces paroles: « Vous liez sur la terre, songez à lier justement, car la justice rompra les liens injustes (1). »

Par ces paroles, Abélard nie-t-il absolument le pouvoir des clefs? Nous ne le pensons pas; nous nous en tenons, à cet égard, au jugement des auteurs de l'*Histoire Littéraire :* « Il semble d'abord contester ce pouvoir aux mauvais prélats; mais, en suivant le fil du raisonnement, on voit qu'il ne parle que du pouvoir de discernement et non de celui de juridiction. Il faut avouer cependant qu'il n'est ni exact dans ses expressions, ni ferme dans ses principes. C'est le vice dominant de tout l'ouvrage (*Ethica* ou

(1) *Ethic.* cap. XXVI. Cf. capit. *Hæres.*, n. 12.

Scito teipsum), où l'on aperçoit un auteur continuellement embarrassé, marchant à tâtons et tombant souvent en contradiction avec lui-même, faute d'avoir étudié suffisamment le sujet qu'il traite (1). »

Le même reproche pourrait s'étendre à sa théorie de la distribution de la grâce ou du sujet de la justification. Mais ici la question se transforme et prend un caractère philosophique qui sourit à nos modernes rationalistes. Abélard professe une telle admiration pour la doctrine des philosophes grecs, que saint Bernard le traite de païen. Que faut-il penser de ce dernier chef d'accusation ?

De tout temps les Pères et les Docteurs ont célébré après saint Pierre la miséricorde de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés; mais de tout temps aussi les plus fiers génies se sont inclinés avec crainte et tremblement devant le redoutable mystère de la prédestination. Quel est le nombre des prédestinés ? C'est un secret que Dieu n'a révélé à personne. Un célèbre orateur de nos jours a émis une opinion favorable au grand nombre des élus. Massillon, en cela plus conforme peut-être à l'enseignement des Pères, avait éloquemment soutenu l'opinion

(1) *Hist. Litter.*, art. *Abélard*. tom. XII, p. 128.

contraire. L'Église ne blâme ni n'adopte aucun de ces deux sentiments. Mais, quel que soit celui que l'on embrasse, le problème reste toujours mystérieux et inexplicable. Pourquoi Dieu sauve-t-il les uns et laisse-t-il périr les autres ? Pourquoi, s'il étend sa miséricorde à tous les hommes, leur distribue-t-il inégalement ses grâces? Fait-il acception des personnes ? A ces terribles questions, les Pères et les Docteurs, saint Bernard en particulier, et Abélard lui-même répondent unanimement après saint Paul : « Dieu ne fait acception de personne ; mais il est libre dans ses dons ; il sauve qui il veut, et de ceux qui sont damnés nul n'a le droit de se plaindre de son injustice. Dieu est juste envers tous et sa miséricorde est universelle. »

Reste un point de fait à étudier. Les manifestations de la miséricorde divine et les effusions de sa grâce furent-elles semblables dans tous les siècles? ou bien furent-elles variées et graduées selon les impénétrables desseins de son infinie sagesse et de son infinie bonté? En d'autres termes, faut-il admettre que les païens, avec le secours de la loi naturelle, et les juifs sous la loi mosaïque ont opére leur salut avec la même facilité que les chrétiens sous la loi de grâce?

Les Pères établissent une différence sensible entre les diverses conditions où s'est trouvée l'humanité, depuis la création du monde jusqu'à l'établissement du christianisme.

Selon leur doctrine, l'accomplissement du mystère de la Rédemption a déterminé une effusion de la grâce infiniment plus abondante que celle qui précéda l'avènement du Messie. Saint Bernard distingue trois époques ou trois degrés de manifestation de la bonté divine, et ces trois degrés correspondent aux différentes lois qui ont gouverné ou gouvernent encore les païens, les juifs et les chrétiens. Comme le salut est dans la foi animée par la charité et fécondée par les œuvres, le degré de grâce départie à chaque époque ne se mesure pas tant sur les œuvres que sur la foi elle-même ; et cette foi a dû varier et croître en proportion de la grandeur des révélations divines, ébauchées dans la loi naturelle, développées dans la loi mosaïque et perfectionnées dans la loi chrétienne.

Parmi les secours salutaires, *inter salutis præsidia*, accordés par Dieu aux gentils, les Pères comptent le spectacle de l'univers visible « dans les pages duquel chacun peut lire la doctrine de l'institution divine. » Ils vont jusqu'à dire que les témoignages de toute créature et les miracles perpétuels de la Providence tenaient

lieu, pour toutes les nations, des grâces dont Dieu favorisait Israël en lui donnant une loi et en lui parlant par ses prophètes (1). Mais ces grâces extérieures, y compris le témoignage de la conscience où Dieu fait toujours entendre sa voix (2), seraient absolument inutiles pour le salut, si elles n'étaient accompagnées d'une grâce purement intérieure. C'est la pensée de l'auteur de l'Épître à Démétriade (3) : « Tous les éléments qui composent le monde, dit-il, et toutes les formes de la nature, bien étudiés et bien compris, ne nous révèlent-ils pas, sous le voile de la création, les perfections invisibles de la divinité ? Les beautés du ciel et de la terre sont des pages toujours ouvertes aux yeux de tous, qui ne se taisent ni jour ni nuit sur la gloire de leur auteur. Leur éloquence imite et remplace la doctrine des meilleurs maîtres et les leçons des Écritures. Mais, quelles que soient ces sollicitations qui frappent le sens, elles ne peuvent

(1) *De Vocatione Gentium*, lib. II, cap. IV, edit. Hurter, pp. 99 et 100. Voir p. 100 la note de Hurter qui montre que c'est là le sentiment commun des Pères.

(2) Saint Augustin (*Serm. Dom. in monte*, cap. IX, n. 32) dit : « Nullam esse animam quamvis perversam, quæ tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus. »

(3) Cap. VII, edit. Hurter. Cf. *De Vocatione Gentium*, p. 102, edit. Hurter.

prendre racine et produire leur fruit dans le champ du cœur, si le souverain Agriculteur n'y apporte le concours de son opération, et ne donne la vie et le développement à ces germes et à ces plantes. Car les créatures, les livres, les professeurs peuvent bien rendre à la vérité un témoignage sincère et assidu, mais ce n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni celui qui arrose : c'est celui qui donne l'accroissement, c'est-à-dire Dieu (1). »

Les différents secours de la bonté divine ne sont donc pas par eux-mêmes des grâces absolument suffisantes (*proxime sufficientes*) pour le salut, et le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : « *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit* (2). »

Est-ce à dire que Dieu ait refusé aux païens ses révélations salutaires et ses grâces de sanctification ? Saint Bernard ne le croit pas. « Je pense, dit-il, que pour les fidèles qui se sont trouvés parmi les idolâtres, les adultes étaient justifiés par la foi et par certains sacrifices, et les enfants par la foi de leurs parents

(1) *Ep. ad Demetriad.*, loc. cit. Cf. Ibid., la note de Hurter.

(2) Decret. 2 Martii 1679, *prop.* 23. Cf. Denzinger, op. cit., p. 220.

qui leur était imputée et qui leur suffisait » (1). Cette foi devait comprendre, au moins implicitement, le mystère de la Rédemption. Elle était un vestige et une relique de la révélation primitive.

Cependant cette révélation tendit, avec le temps, à s'effacer de plus en plus de l'esprit des nations. La vraie foi périssait ; le salut devenait impossible ; l'économie du plan divin était renversée. Dieu pourvut à sa conservation, et même à son développement, par une nouvelle manifestation de sa miséricorde. Parmi les peuples il choisit le peuple hébreu, pour lui confier le dépôt des espérances de l'humanité, en y ajoutant des promesses et des révélations plus étendues. Quelques esprits téméraires du XII[e] siècle prétendirent que tous les justes de l'ancien Testament connaissaient les mystères du christianisme aussi distinctement que ceux qui en ont vu l'accomplissement ou qui les ont appris depuis. Ils exigeaient, en outre, pour le salut, une vue claire et évidente de tous ces mystères. Saint Bernard rejette avec force leur opinion. Pour la combattre il s'appuie sur deux motifs dignes de remarque : « Si Dieu, dit-il, a rempli tous les justes de

(1) *Tract. de Baptism.*, cap. I, n. 4.

l'ancienne Loi de l'esprit de prophétie au point qu'ils pénétrassent clairement dès lors des mystères qui n'étaient point encore révélés, je bénis le Seigneur dans ses dons, mais je ne vois pas qu'il ait rien réservé pour les temps de grâce et de salut (1). » Et d'ailleurs, Dieu dans ses procédés n'agit-il pas toujours avec sagesse et progressivement? « Or, comme il n'y a aucun de nos mystères qui soit marqué avec évidence dans l'Écriture-Sainte, il s'ensuit que les Juifs n'ont pu les connaître que par une révélation spéciale du Saint-Esprit, et qu'il n'y eut pas de juste qui ne fût spirituel parfait, doué même du don de prophétie, parmi ceux qui ont été saints et sauvés dans les siècles qui ont précédé la venue de Jésus-Christ (2) !... » Mais, afficher une telle prétention, n'est-ce pas « donner au peuple de l'ancienne loi une profusion de grâce inouïe, » et accorder au judaïsme une véritable supériorité sur le christianisme?

Les prophètes eux-mêmes ont parlé de l'accroissement de connaissance réservé à la postérité. C'est ainsi que Daniel a dit : « Bien des hommes passeront, et la science s'ac-

(1) *Tract. de Baptism.*, cap. I, n. 4.
(2) Ibid., cap. III, n. 12.

croîtra (1). » Si donc il est vrai, selon la pensée de saint Grégoire (2), que « la science des justes se perfectionnait à mesure que les temps avançaient, et que plus les saints se rapprochaient de l'époque de l'avènement du Sauveur, plus ils découvraient distinctement ce mystère de salut, on ne saurait douter que la vue des choses mêmes, et la présence de Celui qui les accomplissait en sa personne, ne leur en eussent donné des connaissances plus parfaites (3). »

A la loi chrétienne était réservée la plus grande effusion de la grâce, jointe à une révélation complète des mystères divins. Entre le christianisme et le paganisme il y a donc un immense abîme. Comparer la loi naturelle à la loi de grâce, et les placer à peu près sur un pied d'égalité, c'est commettre une erreur grave, pour ne pas dire une hérésie. Ce fut le cas d'Abélard.

Il place la foi et les mœurs des païens au même rang que celles des chrétiens. « On trouve, dit-il, dans les ouvrages des philosophes qui étaient les maîtres des nations, beaucoup de témoignages évidents en faveur de la Trinité,

(1) Daniel, XII, 4.
(2) *In Ezechiel*, XVII.
(3) Ibid., n. 13, 16.

que les saints Pères ont soigneusement recueillis pour recommander notre foi contre les attaques des gentils. Et nous aussi, nous avons rapporté la plupart de ces témoignages dans notre petit ouvrage de théologie..... Insensibles à la révélation universelle de la création et de la raison, les gentils n'ont point glorifié Dieu, et Dieu les a livrés à leurs passions. Ce n'est pas cependant de tous les philosophes soumis à la seule loi naturelle que doit s'entendre cette malice et cet aveuglement, la plupart ayant été dignes d'être reçus de Dieu, tant par leur foi que par leurs mœurs, comme le gentil Job et quelques-uns peut-être des philosophes qui menèrent la vie la plus pure avant la venue du Messie. C'est pour eux, selon saint Jérôme, qu'a été dite cette parole, que « *Dieu moissonne où il n'a pas semé.* » Pour apaiser l'orgueil des Romains gentils, il suffisait à saint Paul de montrer que les philosophes avaient eu connaissance de Dieu, et que ces maîtres mêmes de la foi, *magistros fidei*, avaient gravement failli au point de tomber dans l'idolâtrie (1).

« Mais tous les philosophes, gentils peut-être de nation, ne le furent point par la foi... Com-

(1) *Comm. in Epist. ad Rom.*, I, 19 et 20.

ment, en effet, dévouerions-nous à la damnation ceux à qui Dieu même, au témoignage de l'Apôtre, a révélé les secrets de la foi et les profonds mystères de la Trinité, et dont les vertus et les œuvres sont célébrées par les saints docteurs? Car, peut-on nier que l'Incarnation ne paraisse annoncée dans certains écrits païens plus ouvertement que dans quelques livres sacrés? Quand Platon dit que Dieu, en formant le monde, prit deux longueurs qu'il appliqua l'une à l'autre dans la forme de la lettre grecque X, et les courba en orbe, n'est-ce pas une image du mystère de la croix (1)? Si les

(1) Nous savons déjà à quoi nous en tenir sur la Trinité de Platon. Faut-il discuter encore sa prétendue doctrine de l'Incarnation? Voici tout simplement sur ce sujet le jugement d'un homme compétent (H. Martin, *Timée*, tome Ier, p. 99 et note 24, tome II, p. 39), résumé par Rémusat (ouv. cit. tome II, p. 262, note) : « Ce que dit Platon, c'est que Dieu ayant composé du *Même*, de l'*Autre* et de l'*Essence* un certain mélange, et l'ayant divisé en parties formant une longue bande, il la coupa en deux, selon sa longueur, puis croisa ces deux moitiés l'une sur l'autre en la forme du X, les courba en cercle et enveloppa le tout dans un double mouvement. C'est la création de l'âme du monde et de la forme sphérique de l'univers. Il n'y a dans cette obscure description rien qui ressemble au Christianisme. Le croisement à angle aigu est regardé comme une allusion à la position de l'écliptique sur l'équateur et n'a point de rapport avec la figure de la croix du Sauveur. »

sacrements furent inconnus dans l'antiquité, c'est que la loi d'Israël n'avait pas été donnée pour tous comme l'Évangile; aucune raison ne nous force donc à douter du salût de ceux des gentils qui, avant la venue du Sauveur, ont naturellement et sans loi écrite fait, selon l'Apôtre, ce que veut la loi, et qui la montraient « écrite dans leurs cœurs, leur conscience rendant témoignage pour eux-mêmes. » Il est évident par l'Écriture, que la justice a commencé par la loi naturelle. Les menaces et les prescriptions de l'ancien Testament ne regardaient qu'Abraham et ses descendants. Les philosophes croyaient à la vie future, ils savaient que Dieu est le principe ou plutôt la cause finale de toutes les vertus, et qu'elles doivent avoir l'amour de Dieu pour origine et pour but. Platon et Socrate enseignent que Dieu est le souverain Bien. L'humilité de Pythagore semble avoir deviné l'humilité chrétienne. Ce que Cicéron dit de la sagesse rappelle la parole de Job : « La piété, c'est la sagesse. » Or, la sagesse de Dieu c'est le Christ. Si, pour avoir aimé le Christ, nous sommes appelés chrétiens, comment refuser le même nom à ceux qui ont aussi la sagesse? *Les préceptes moraux de l'Évangile ne sont qu'une réformation de la loi naturelle que les philosophes ont observée.* L'Évangile comme la phi-

losophie, et à la différence de l'ancienne loi, préfère la justice intérieure à l'extérieure, et pèse tout d'après l'intention de l'âme. Aussi quelques Platoniciens ont-ils été portés jusqu'à ce blasphème que Jésus-Christ avait reçu toutes ses maximes de Platon (1).

« Les philosophes ont connu l'abstinence des anachorètes ou des moines, la sublimité de la vie contemplative, les vertus de la solitude. La vie solitaire est celle où la ferveur extrême de l'amour de Dieu nous suspend à la contemplation de la vision divine, et, nous faisant abandonner toute sollicitude des biens du monde, ne nous laisse, pour ainsi dire, de commerce qu'avec les choses célestes. Quelques philosophes grecs, les Esséniens aussi, ont su s'y élever... Faut-il prouver leur mépris des richesses? Citons Pythagore, Cratès, Antisthène. Leur mépris de la vie? Socrate succomba pour la défense de la vérité comme un martyr certain de la rémunération. Le mépris de la douleur? il éclate dans les Stoïciens. Et que dire de la pureté de leur vie? C'est en eux *que commence cette beauté de la chasteté chrétienne ignorée des Juifs*... La chasteté paraît la vertu la plus

(1) Cette phrase prouve que l'exégèse rationaliste moderne n'invente rien en fait de blasphème et d'absurdité.

agréable à Dieu, et l'histoire romaine abonde en beaux traits de continence et de pudeur; il suffit de rappeler Lucrèce et Virginie. En somme, en fait de vertus sociales et morales, les philosophes ont connu et pratiqué la véritable règle des devoirs, et le paganisme n'a presque rien à envier au catholicisme...... Ne désespérons du salut de personne ayant, avant le Christ, vécu bien et purement. Et par quelle abstinence, par quelle continence, par quelles vertus, la loi naturelle et l'amour de l'honnête ont jadis signalé non seulement les philosophes, mais encore des hommes illettrés! Que de témoignages nous le redisent, comme pour gourmander notre négligence et notre faiblesse! Armés des pages des deux Testaments, des innombrables écrits de saints, nous sommes pires que ceux à qui Dieu avait refusé la tradition de la loi écrite et le spectacle des miracles (1). »

Nous abrégeons! Il faut lire tout le second livre de la Théologie chrétienne pour voir avec quelle complaisance Abélard expose l'histoire de la morale païenne. Son apologie des vertus philosophiques tourne bientôt en invective, et il

(1) *Theolog. Christ.*, lib. II, passim. Cf. *Introd. ad Theolog.*, lib. II.

finit par se servir de l'exemple de la sainteté des sages de la Grèce et de Rome pour adresser une leçon de piété aux moines et aux abbés de son temps! Ce procédé, dit Rémusat, « décèle un esprit toujours près de franchir les bornes et de tourner contre le clergé les armes que devaient un jour saisir les écrivains réformés et les libres-penseurs de toutes les écoles. Prise en elle-même et au fond, l'argumentation est hardie. Elle tend à mettre la foi philosophique au niveau de la foi chrétienne, en même temps qu'à placer les mœurs des philosophes au-dessus de celles des prêtres. Si cette argumentation était seule et sans contrepoids, elle autoriserait des doutes sérieux sur le catholicisme d'Abélard. Mais elle a une contrepartie qui la compense et qui témoigne d'une intention sincère d'impartialité chrétienne (1). »

Nous souscrivons à cette critique, à part la réserve qui la termine. N'en déplaise à Rémusat, il n'est pas de contrepartie qui puisse justifier des erreurs ou atténuer des énormités. Abélard aura beau flétrir la fausse philosophie et les pseudodialecticiens, il aura beau en appeler à la sincérité de ses sentiments catholiques, il n'en restera pas moins vrai qu'il a placé la foi et

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 270.

les mœurs des païens au-dessus de la foi et des mœurs des Juifs, et au même niveau que la foi et les mœurs chrétiennes. Or, c'est là une opinion théologique que rien ne peut excuser. Abélard a oublié que la grâce est absolument nécessaire pour communiquer à nos actions une vertu salutaire. « C'est cette distinction fondamentale entre la nature et la grâce qui établit une différence essentielle entre la morale philosophique et la morale chrétienne, quant aux moyens de rendre la vertu agréable à Dieu ; et lorsqu'on méconnaît et qu'on efface cette distinction, on fait pour la morale ce que le rationalisme fait pour le dogme, on cède tout à la vertu humaine comme lui à l'humaine raison. » Sans doute Abélard suppose que les païens ont, comme les chrétiens, aimé Dieu et son Verbe ou sa Sagesse de tout leur cœur; mais, comme l'a justement observé Rémusat lui-même, « c'est une faible ressource que de se rejeter pour la vertu sur l'importance de l'amour, car la grâce est surtout nécessaire à la charité (1). »

En morale, Abélard tire donc les dernières conséquences du pélagianisme, et saint Bernard, voulant flétrir son engouement pour la philosophie grecque, a pu dire sans aucune exagéra-

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 512.

tion : « Lorsqu'il se met en sueur pour voir comment il fera Platon chrétien, il se prouve païen (1). »

Le paganisme, ou, comme on dit aujourd'hui, le naturalisme, tel est, en effet, le terme où aboutirait la doctrine d'Abélard, si on en pressait les conséquences.

Pour bien juger cet auteur, il ne faut pas oublier qu'en lui il y a deux hommes qui se combattent : d'une part le fidèle qui prétend à tout prix demeurer dans les limites de l'orthodoxie ; de l'autre, le novateur qui, pour accommoder la doctrine catholique aux besoins de certains esprits, essaie de lui donner une couleur de philosophie transcendante. Abélard croit au surnaturel ; mais il en saisit mal l'essence et le caractère, et, sous prétexte de le traduire et expliquer en langage dialectique, il le torture et le dénature. Pour peu qu'on le suive dans son argumentation, on le voit glisser à chaque pas dans l'erreur dogmatique ou morale. C'est ainsi, par exemple, qu'il place les mystères à portée de l'esprit philosophique, et qu'il essaie, en particulier, de donner du mystère de la Trinité une explication rationnelle qui entraîne l'assenti-

(1) *Tract. ad Innocent., de error. Abæl.*, cap. IV, n. 10 : « Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum. »

ment des incrédules. C'est ainsi encore qu'il écarte tous les voiles du sacrement de la Rédemption, et qu'il réduit cette œuvre satisfactoire à une suprême manifestation de l'amour de Jésus-Christ pour nous et à une suprême provocation de notre cœur à l'amour de Dieu. C'est ainsi, enfin, qu'il fausse la notion de la grâce, et que, tout en admettant la nécessité d'un secours surnaturel pour le salut, il abaisse la morale chrétienne au niveau de la morale païenne. Cette façon d'entendre le christianisme ne sent-elle pas (*sapit*) le naturalisme ? N'est-elle pas un pas fait vers le rationalisme moderne à qui la religion catholique pourrait sourire encore, si elle consentait à se dépouiller du merveilleux qui fait éclater sa divinité ? Vu de ce côté, Abélard, quoique chrétien sincère et avoué, peut paraître, comme l'a dit Rémusat, le précurseur de Socin, de Rousseau, de Strauss (1) ; et voilà pourquoi, si une certaine « philosophie le revendique, la religion ne le réclame pas. »

---

(1) Rémusat, tom. II, p. 450.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA MÉTHODE

Les admirateurs d'Abélard, forcés de reconnaître et d'avouer ses erreurs de doctrine, en ont appelé à sa méthode pour justifier leur enthousiasme. Prévenus contre le mode d'enseignement usité au XII[e] siècle, ils ont fait de leur héros un réformateur de la théologie et presque un libérateur de l'esprit humain. Ils ont comparé son œuvre à celle de Descartes, et ont voulu voir dans son entreprise un signe de progrès et une tentative d'affranchissement de la raison. Bien que nous ne professions pas pour l'auteur du *Discours sur la Méthode* une admiration excessive, nous croirions cependant lui faire injure que de lui comparer le compilateur du *Sic et Non*. Quelque opinion qu'on ait sur les avantages et les inconvénients de la méthode cartésienne, on ne peut nier qu'elle a opéré une véritable révolution dans la philosophie. Mais, dans l'œuvre d'Abélard, malgré les incomparables succès du professeur, on n'aper-

çoit rien qui ressemble à une révolution philosophique ou théologique. Nous avons déjà dit ce que la critique moderne pense de son conceptualisme. Son essai de réforme théologique ne fut pas plus heureux. Il eut sans doute l'honneur de préconiser une méthode dogmatique qui devait jeter sur le moyen-âge un éclat et une gloire magnifiques ; mais, faute d'en comprendre toute la portée et de suivre même dans cette voie les traces de ses prédécesseurs, en particulier de saint Augustin et de saint Anselme, il détermina mal sa méthode et finit, comme nous le verrons, par tomber dans un rationalisme bâtard et dans un faux mysticisme.

Afin de justifier clairement le jugement que nous devons porter sur cette méthode théologique, on nous permettra de jeter un coup d'œil sur le mode d'enseignement adopté par les Apôtres, par les Pères et par les Docteurs de l'Église jusqu'au XII[e] siècle.

L'enseignement doctrinal de l'Église a commencé par l'apostolat. Il fut d'abord essentiellement autoritaire, à l'exemple de celui du Maître, *tanquam potestatem habens;* et l'ère apostolique s'acheva sans que les traditions philosophiques mêlassent leurs eaux quelque peu impures au courant limpide de la parole évan-

gélique. Cependant « l'Évangile avait à peine fait son entrée dans le monde, que de prétendus philosophes vinrent à sa rencontre, et s'efforcèrent de pénétrer au sein de l'Église pour saper les bases de l'Évangile. Les Apôtres n'étaient pas tenus assurément de répondre à toutes les questions soulevées, et ils offraient d'autres garanties qu'un assemblage artificiel de propositions sophistiques. Aussi recommandaient-ils à leurs envoyés de ne pas s'engager dans de vaines disputes avec ceux qui préféraient aux réalités historiques de l'Évangile les arguties de leur dialectique ou les rêves de leur imagination. Néanmoins, ils furent bientôt obligés d'adopter une méthode plus raisonnée dans l'exposition du dogme, pour confirmer les fidèles dans la foi et les initier plus profondément à la science du salut. C'est ainsi que nous voyons plus d'une fois les apôtres, s'élevant au point de vue d'une haute spéculation, exposer les dogmes et les faits évangéliques dans leur ensemble idéal, et répandre sur les mystères les clartés de la vraie science (1). » On a même remarqué avec raison que saint Paul avait usé, pour convaincre les gentils, de citations profanes, et

(1) *Introd. au Nouveau Testament*, par Reithmayr, etc., traduction de Valroger, tom. II, p. 166.

que, selon saint Luc, il avait enseigné dialectiquement la doctrine du salut. Faudrait-il en conclure pour cela qu'il a introduit la philosophie dans l'étude de la théologie? Autant vaudrait faire de Jésus-Christ un philosophe, parce qu'il a réfuté les Pharisiens avec une logique merveilleuse. Sans doute, saint Paul est un habile logicien et un terrible dialecticien; mais le point de départ de son argumentation est toujours la vérité révélée dans son expression la plus exclusive; et on ne saurait le surprendre à raisonner sur l'objet de la foi par les moyens de persuasion qui sont du ressort de la sagesse humaine: *persuabilibus humanæ sapientiæ verbis*.

L'ère patristique usa d'une méthode un peu différente, c'était le temps des apologies, des catéchèses, des luttes contre les hérétiques et les schismatiques. Les traités et les livres théologiques devinrent nécessaires. « Or, comme on l'a remarqué (1), une religion, dès qu'elle se traite dans les livres, prend nécessairement l'esprit humain comme elle le trouve, la langue telle qu'elle est faite, la science au point où elle est venue. Tous les Pères sont donc plus ou moins philosophes, même ceux

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 150.

qui n'en ont aucune envie ; mais quelques-uns mettent du prix à l'être et font expressément à la philosophie une place dans la religion. Ce n'est pas encore la philosophie scolastique, ni même la philosophie péripatéticienne ; ce qui domine, c'est l'esprit et quelquefois le langage de Platon..... Le disciple de Socrate se retrouve dans ces disciples de Platon, et quelques lambeaux de la pourpre athénienne restent attachés comme des ornements oubliés à la robe de lin sans tache des catéchumènes ; non que le dogme chrétien, comme on l'a prétendu, soit tout platonique, mais le dogme emprunte à l'Académie des idées de détail, des métaphores, des hypothèses, des explications théorétiques *dont l'Église n'offre aucune trace* (?) et qui sont la part *de la raison pure* (?) dans l'œuvre de la Foi. Aristote contribue pour peu de chose à ces développements additionnels de la science apostolique. De loin en loin, quelques termes d'école, quelques formes dialectiques, inséparables de toute discussion, viennent seulement attester que l'étude, ou du moins une teinture de sa logique, était une condition nécessaire de la culture de l'esprit.

« Dès lors, cependant, la philosophie n'intervient pas dans la religion sans rencontrer

de résistance; elle excite des ombrages, des scrupules, des censures. Tous les Pères s'en servent, mais aucun ne s'y fie d'une manière absolue, et si les uns la recherchent et l'aiment, les autres la fuient ou la repoussent. La crainte se mêle au goût même qu'elle inspire. Beaucoup se déclarent résolûment contre elle et la proscrivent avec sévérité; d'autres, après l'avoir célébrée, recommandent de ne la suivre qu'avec prudence. Les anathèmes de saint Paul contre les *surprises de la philosophie, contre la vaine tromperie de la science humaine,* semblent retentir encore aux oreilles des successeurs de l'Apôtre; ils craignent d'être de ceux qui s'égarent dans leurs propres raisonnements; ils se croient toujours en présence de cette *gnose pseudonyme* dont *les vides paroles et les antithèses profanes* sont interdites à Timothée (1). »

Ce goût de la philosophie mêlé de répugnance ne doit pas étonner chez les Pères de l'Église. La plupart d'entre eux sont des disciples de Platon et des élèves de l'École d'Athènes. Platon les a séduits, mais ne les a pas satisfaits. Le vrai qu'ils ont trouvé dans sa philosophie a été pour eux la préface hu-

(1) I Timoth., vi, 20.

maine de l'Évangile, et le faux qu'ils y ont découvert, à la lumière de la foi, les a dégoûtés de la science purement rationnelle. Du jour où le Christ est devenu leur maître et leur pédagogue, la philosophie n'a plus été pour eux une maîtresse, mais une servante.

Saint Justin, par exemple, et Clément d'Alexandrie (1), les admirateurs de Socrate et d'Héraclite (2), les maîtres de la gnose nouvelle, rappellent sans cesse que la religion chrétienne est la seule philosophie solide et utile.

Ce sont eux cependant qui donnent le mouvement à la théologie ou science raisonnée du dogme.

Origène continue leur œuvre et élargit leur plan. Contemporain d'Ammonius Saccas et de

(1) Cf. *Strom.*, lib. I, XXII; IV, 5. « La Foi, dit Clément, est la connaissance résumée des choses essentielles; la gnose, c'est la ferme démonstration de ce qu'on a appris par la Foi. » (*Strom.*, lib. I, I. Cf. Alzog., *Manuel de Patrologie*, trad. Bélet, p. 160.)

(2) « Tous les hommes, dit saint Justin, qui vivent avec le Verbe ou en conformité avec le Verbe sont chrétiens, quoiqu'on les ait pris pour des païens; tels furent les Grecs Socrate et Héraclite. » (*Ire Apolog.*, cap. XLVI.) — Cf. sur le spiritualisme d'Héraclite, le beau travail de M. Matinée (*Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1880, chap. II, p. 44, chap. VII, et Conclusion, pp. 177 et suiv.)

Plotin, il est leur émule dans l'étude de Platon. Génie éminemment spéculatif, enclin à surfaire la valeur des arguments philosophiques et rationnels, il introduit de plain-pied la philosophie dans la théologie. Dans son ouvrage *de Principiis,* il essaie de coordonner les enseignements positifs du christianisme en un système régulier et harmonieux. Sa méthode consiste à prendre pour principes des propositions certaines et indubitables, afin de juger de la vérité des autres et de faire un tout par le moyen des textes de l'Écriture et des conclusions théologiques (1). Ce plan était magnifique, mais l'exécution ne répondit pas à la conception. En touchant bien des points qui, non encore fixés par l'Église, restaient soumis à la libre discussion, Origène s'égara dans les théories platoniciennes, et comme plus tard Abélard, il s'imagina avoir donné du dogme ecclésiastique une explication raisonnable et philosophique. Son tort fut de donner à la science une part trop grande dans les questions de foi, et d'exagérer sa valeur au point de se perdre avec elle dans un faux mysticisme. « Ceux qui ont reçu le don de la gnose ou sagesse, dit-il, ne vivent

(1) Præf. ad lib. *de Principiis.*

plus dans la foi, mais dans la claire vision (1). »
Toutefois ces écarts étaient corrigés par sa règle de foi qu'il plaçait dans la tradition apostolique et l'enseignement infaillible de l'Église (2).

L'impulsion donnée par l'école chrétienne d'Alexandrie aux études théologiques se communiqua à tout l'Orient (3).

L'esprit grec, en général, aime la spéculation. Les hauteurs de la métaphysique l'attirent; il s'y complaît, au risque de s'y égarer. Il met le dogme sous la garde de sa foi, mais il ne dédaigne pas de le protéger encore, comme par une sorte de faiblesse amoureuse, du bouclier de la science. S'il lui arrive quelquefois de traiter la philosophie avec hauteur, de déplorer avec saint Grégoire de Nazianze et Grégoire le Thaumaturge le jour où l'art pervers d'Aristote s'est glissé dans l'Église;

(1) In Joann., cap. LII.
(2) *Contr. Cels.*, v, 22.
(3) Saint Irénée avait bien qualifié de *dangereuse* l'application de la philosophie à la théologie; mais lui-même avait entrepris une réfutation en règle du gnosticisme. Il préfère généralement la méthode historique à la méthode spéculative. Il reconnaît cependant aux chrétiens, qui se distinguent par leur science, le droit et le devoir de tenter une explication de certains problèmes difficiles du dogme. (*De Hœres.*, lib. I, cap. x, n. 3.) — Cf. Alzog., ouv. cit., pp. 121 et seq.

d'attaquer avec saint Cyrille ceux qui n'ayant sur les lèvres que l'art du stagyrite, font gloire de ses leçons et non de celles des divines Écritures ; de se vanter enfin avec saint Grégoire de Nysse d'ignorer les artifices des rhéteurs et de ne point diriger contre ses adversaires l'arme redoutable de la subtilité dialectique (1), c'est qu'il considère alors l'abus plutôt que l'usage légitime de la philosophie, et qu'il veut mettre les fidèles en garde contre les théories nuageuses et perfides des hérétiques. Mais, dès qu'il perd pour un instant ce danger de vue, il célèbre avec complaisance les douceurs du beau parler et les avantages de la philosophie. Saint Grégoire de Nazianze ne pardonne pas à Julien l'Apostat de prétendre exclure les catholiques de l'enseignement des lettres. Saint Basile écrit un traité *de Legendis Gentilium libris*, où il apprend aux chrétiens à se servir des armes païennes. Il estime que la science des gentils est une excellente préparation à l'intelligence des vérités chrétiennes ; il veut qu'on s'habitue « à regarder, pour ainsi dire, le soleil dans l'eau, afin de pouvoir plus aisément lever les

(1) Greg. Thaumat., *Apud Damasc. in eclog.*, litt. A, tit. I; Nazianz., *Orat.* 25; Cyrill., *Catech.*, VI, 22; Greg. Nyss., *Advers. Eunom.* II.

yeux vers la lumière même (1.) » « Amis ou ennemis des sciences humaines, les Pères grecs raisonnaient tous, les uns pour prouver que la religion valait bien la philosophie, les autres que la philosophie ne valait pas la religion. Les plus célèbres ont accepté le titre de philosophes chrétiens, quelquefois même ils ont appelé la religion même philosophie. Pour Grégoire de Nazianze (2), le philosophe c'est le chrétien, comme, pour Clément d'Alexandrie, le gnostique c'est le théologien (3). »

Les Pères latins se tiennent en général dans une plus grande réserve vis-à-vis de l'esprit philosophique. Leur génie plus pratique, plus positif, redoutait les éblouissements de la science qui enfle. Ce qui les frappe surtout dans l'application de la raison à la Foi, ou plutôt de la philosophie à la théologie, c'est l'abus que les hérétiques en ont fait. Tertullien donne le ton au troisième siècle et aux siècles suivants. Il ne voit dans les philosophes que des *animaux de gloire* et les *patriarches de l'hérésie*. Il maudit la « sagesse athénienne qui feint et interpole la

(1) Præf. ad lib. *de Legendis Gentilium libris.*
(2) *Orat.*, 26.
(3) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 148.

vérité, qui rapproche Athènes de Jérusalem, l'Académie de l'Église, les hérétiques des chrétiens, qui produit un christianisme stoïcien, platonique ou dialectique ; » et, sans prévoir combien son exclamation eût, mille ans plus tard, scandalisé saint Thomas et la scolastique, il s'écrie : « Misérable Aristote, qui nous a donné la dialectique, cette ouvrière de dispute, habile en l'art de la construction et de la destruction (1) ! »

Abélard connaissait parfaitement les textes de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme qui justifiaient ce mépris de Tertullien pour la philosophie. Il en rapporte quelques-uns au premier chapitre du *Sic et Non*, qui a pour titre : « *Quod fides humanis rationibus sit adstruenda et contra ;* » *qu'il faut fonder la Foi sur des raisons humaines et le contraire ;* mais il estime avec raison que ces flétrissures ne visent que l'abus de la philosophie et non pas son légitime usage. Quand saint Ambroise disait : *Nous n'avons que faire de la philosophie !* « *Nihil nobis cum philosophia* (2) ! » il avait en vue les hérétiques qui abandonnent l'Apôtre

(1) *De Prescription.*, p. 57, edit. Hurter.
(2) In psalm., CXVIII, serm. XI ; exposit. in Luc. V.

pour suivre Aristote. Quand saint Augustin accuse les philosophes d'avoir retenu la vérité dans l'iniquité, il ne fait que reproduire les justes récriminations de saint Paul ; mais il n'en conserve pas moins un culte profond pour la véritable science philosophique. S'il se contente pour les plus simples fidèles d'une foi aveugle, il exige des docteurs et des maîtres de la religion une connaissance raisonnée des mystères et du dogme. Consentius lui avait demandé son avis sur cette règle de foi : *Non tam ratio requirenda quam auctoritas sequenda* : « En matière de foi, c'est moins l'intelligence qu'il faut rechercher que l'autorité qu'il faut suivre. » Le saint Docteur lui répond : « Corrigez votre définition. Ce n'est pas à dire qu'il faille rejeter la Foi ; mais ce que vous tenez par une foi ferme, il faut l'apercevoir par la lumière de la raison, *ut rationis luce conspicias*. C'est avec raison que le Prophète a dit : « Si vous ne croyez pas, « vous ne comprendrez pas ; » paroles qui impliquent le conseil de croire d'abord, afin de pouvoir comprendre ce que l'on croit... C'est pourquoi l'apôtre saint Pierre nous avertit de nous tenir toujours prêts à rendre raison de notre foi à quiconque nous en demandera compte. Que si un infidèle me demande compte

de ma foi et de mon espérance, comme il ne peut comprendre avant de croire, je n'aurai qu'une raison à lui donner : c'est de lui montrer qu'il s'y prend trop tôt en me demandant compte, avant de croire, des choses qu'il ne peut saisir, s'il n'a la foi. Si c'est un fidèle qui m'en demande compte, afin de comprendre ce qu'il croit, je dois considérer sa capacité et lui en rendre raison de manière à ce qu'il reçoive de sa foi l'intelligence dont il est capable : *ut, secundum rationem redditam, sumat fidei suæ quantum potest intelligentiam*, tout en prenant bien garde qu'il ne s'écarte de la vérité de la foi, jusqu'à ce qu'il arrive à en posséder une pleine et parfaite connaissance. Ceci soit dit pour exhorter votre foi à l'amour de l'intelligence, *ut fidem tuam ad amorem intelligentiæ cohorter*, à laquelle conduit la raison véritable et à laquelle la foi prépare l'esprit. Or, quiconque saisit par la raison ce qu'il ne faisait d'abord que de croire, est certainement supérieur à celui qui en est encore réduit à désirer de comprendre ce qu'il croit. Que s'il ne désire pas comprendre et estime qu'il suffit de croire ce qui peut être compris, il ignore à quoi sert la Foi (1). »

(1) Ep. 120, cap. I.

Saint Augustin nous révèle ici ou du moins élève à la hauteur d'un système un principe fécond en théologie dogmatique. Il proclame dès le IVe siècle la nécessité de la dogmatique spéculative, qui a fait la gloire du moyen-âge. Il résume ailleurs en quelques mots ses idées sur l'usage positif et négatif de la raison dans les matières de foi. « Ce que nous croyons d'abord, dit-il, au nom du principe d'autorité, nous en voyons d'abord par la raison, d'une part la certitude absolue, puis, d'autre part, la possibilité et même la nécessité (entendez la convenance) (1). »

Saint Augustin domine par sa science, par sa philosophie, par sa méthode, toute l'ère patristique. On ne s'étonnera donc pas que tous les théologiens du moyen-âge aient prétendu, à tort ou à raison, relever de lui, s'instruire à son école et se ranger parmi ses disciples. Abélard invoque son autorité à l'appui de sa méthode, absolument comme saint Bernard en appelle à ses principes pour condamner les théories d'Abélard. Il semble qu'il soit l'arbitre de toutes les discussions, et que l'Église ait remis entre ses mains les titres authentiques de son infaillibilité.

(1) Citation de Van Loo, *Introd. ad Theolog. dogmatic.*, p. 154.

A côté de saint Augustin, Abélard plaçait dans son estime un homme qui fut longtemps considéré comme un saint et un martyr, et dont l'orthodoxie paraît aujourd'hui douteuse à beaucoup de critiques, Boèce, d'abord ami de Théodoric et plus tard victime des passions politiques. En traduisant et en commentant les principaux philosophes de la Grèce, Platon, Aristote, Porphyre (et les œuvres philosophiques de Cicéron), Boèce avait été le sauveur des études et de l'érudition en Occident ; il avait bien mérité de l'Église et des lettres. Par une sorte de méprise qui se rattachait à sa réputation de science et de sainteté, le moyen-âge lui attribuait en outre trois ouvrages théologiques importants (1). Abélard, épris de l'érudition de leur auteur, ne pouvait manquer de leur demander les secrets de la science Trinitairienne ; et de fait il choisit Boèce pour son maître en théologie, comme il l'avait choisi pour son maître en dialectique (2).

(1) 1° De duabus naturis et una natura advers. Eutychen et Nestorium ; 2° Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii ; 3° Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter prædicentur.

(2) Nous omettons dans cette revue le nom, si glorieux pourtant dans les annales théologiques, de saint Jean Damascène, parce qu'il n'eut sur Abélard aucune influence directe ni indirecte. Voir, sur la Dialectique de saint Jean Damascène, la thèse de M. Renoux (Montpellier, 1863).

Ce furent ces deux esprits si divers, saint Augustin et Boèce, qui défrayèrent la scolastique naissante. Mais on ne doit pas se méprendre sur leur influence. Ils ne modifièrent pas l'enseignement catholique par leurs explications théorétiques, par l'application de leur méthode théologique. Cette méthode, qu'on a appelée la dogmatique spéculative et qu'on aperçoit d'ailleurs en germe dès les premiers siècles, vint, pour répondre à un besoin nouveau des esprits, se ranger au moyen-âge dans l'enseignement, à côté de la méthode positive, plus particulièrement employée par les Pères.

« Au XII[e] siècle, dit Rémusat, il y eut deux théologies : l'une biblique dont Hildebert, du Mans, était la lumière, et à laquelle on peut rattacher Guillaume de Saint-Thierry, Gautier de Mortagne, Hugues et Richard de Saint-Victor, et que dut aimer et protéger saint Bernard ; l'autre, que Guillaume de Champeaux avait contribué à former, sans prévoir que, bientôt dépassé, il serait lui-même effrayé des conséquences de son œuvre, et verrait le sein de la science déchiré par ses enfants. Les théologiens de cette nuance sont désignés aussi par le nom de *theoretici*, parce qu'ils se consacraient aux recherches spéculatives et aux controverses dogmatiques ; tandis que les premiers,

qu'on a nommés *biblici* ou *practici*, s'adonnèrent surtout à la propagation de la foi et à la prédication (1). »

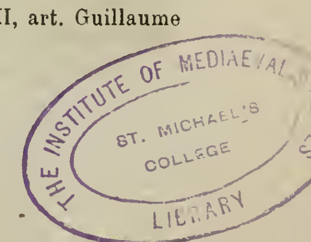
Abélard était disciple de Guillaume de Champeaux et voulait égaler, pour ne pas dire supplanter son maître, aussi bien dans la théologie que dans la philosophie. Guillaume de Champeaux laissait après lui la réputation d'avoir raisonné sur les termes du dogme, de les avoir passés au crible de la dialectique, et d'avoir le premier rendu la théologie contentieuse (2). Abélard, armé des textes de saint Augustin, de saint Grégoire, du pape Nicolas I[er], de saint Isidore (3), qui recommandaient l'usage de la raison dans les discussions théologiques, se posa en conciliateur de la raison et de la foi, et prétendit façonner la foi à la dialectique, et la prémunir contre la dialectique même. Mais, au moment où il s'arrogeait ainsi le titre de maître en la science sacrée, il se trouvait en présence de cette école théologique, qui ne connaissait ou du moins n'employait dans l'enseignement que la méthode positive.

Cette école, à l'entendre, était digne de tout

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 168.

(2) Cf *Histoire littéraire*, tom. XII, art. Guillaume de Champeaux.

(3) Cf. *Introd. ad Theolog.*, lib. II.



mépris en la personne d'Anselme de Laon, qui ne comprenait pas la nécessité d'élever l'objet de la foi à la hauteur d'une science. Mais on ne pouvait la combattre sans risquer de se heurter au principe même de la foi.

Au XIIe siècle, comme au IVe siècle, comme au second siècle même, un principe inébranlable et inattaqué prévaut dans l'Église: c'est que, chez les chrétiens, la foi précède l'intelligence. Comment se peuvent déterminer d'après ce principe les rapports de la raison et de la foi? C'est une question qui n'avait pas encore été traitée *ex professo* et par conséquent élucidée. Toutefois, les éléments ne manquaient pas pour la trancher nettement et raisonnablement. Saint Anselme, avant Abélard, avait essayé de la résoudre ; et, selon nous, ce ne fut pas sans succès. Saint Anselme a une méthode, quoi qu'en dise Rémusat, et cette méthode qui relève de saint Augustin et, par saint Augustin, de tous les Pères, se formule en trois mots: *Fides quærens intellectum ;* « *La foi cherchant l'intelligence.* » C'est le titre même de son *Monologion.* « Je ne cherche pas à comprendre pour croire, dit-il, mais je crois pour comprendre ; car je crois même que, si je ne croyais pas, je ne comprendrais pas (1). » — « Quoique les infidèles, dit-il

(1) *Proslog.*, cap. I. « *Neque enim quæro intelligere*

ailleurs, cherchent à comprendre, parce qu'ils ne croient pas, et nous, parce que nous croyons, c'est pourtant la même et unique chose que nous cherchons les uns et les autres (1). » Saint Anselme veut, au nom du bon ordre, que l'on croie avant d'essayer de comprendre; mais en revanche il traite de négligents ceux qui ne s'efforcent pas de comprendre ce qu'ils croient; toutefois, il a soin de remarquer que l'inquisition doit être discrète et réservée; et en cas de lutte apparente, il sacrifie la raison à la foi : ce qui est de toute justice. « Que l'impossibilité de comprendre, dit-il, ne vous conduise pas à rejeter les vérités auxquelles vous adhérez par la Foi. Si l'Écriture-Sainte contredit évidemment votre sentiment, quelle que soit, selon les apparences, la force inébranlable de vos raisons, soyez persuadés qu'elles ne sont pas fondées sur la vérité. »

Voilà une méthode théologique qui est incomplète peut-être, mais, à coup sûr, caractéristique. En lui opposant un principe contraire, la fameuse

ut credam, sed credo ut intelligam; nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. » Notre traduction diffère, quant au dernier membre de phrase, de celle qui est généralement reçue; mais nous pensons que *quia* a un sens purement conjonctif, et non un sens causatif.

(1) *Cur Deus homo,* lib. I, cap. II.

formule : *intellectus quærens fidem*, « *l'intelligence qui cherche la foi* », Abélard pouvait séduire, éblouir même quelques esprits, mais il tournait la difficulté au lieu de la résoudre.

Mieux valait certainement éclaircir une formule reçue, ou la compléter, que de prétendre la remplacer par une autre aussi incomplète et aussi obscure. Mais telle est la puissance des mots mal définis, que le novateur, malgré les tâtonnements et les contradictions de sa méthode, ou plutôt à cause de cela même, a mérité de passer, auprès de plusieurs modernes, pour le premier représentant du principe du libre examen.

Abélard aurait sans doute été surpris de cette admiration posthume et n'eût pas manqué de repousser toute accusation de rationalisme; mais cependant on ne peut nier qu'en introduisant la dialectique dans la théologie, il fit, à son insu, la part trop grande à la raison et à la philosophie.

Était-il bien préparé pour ce rôle de réformateur qu'il ambitionnait? Connaissait-il bien des difficultés de l'office qu'il voulait remplir? Avait-il une notion suffisante des rapports de la raison et de la foi, selon la doctrine même des Pères dont il se croyait l'interprète? C'est ce qu'il nous faut examiner. Mais, pour que notre critique ne s'égare pas et ne se perde pas en vaines con-

jectures, et se justifie par elle-même aux yeux de nos lecteurs, nous devons d'abord établir quelques principes sur la part respective de la raison et de la foi dans les diverses méthodes théologiques.

Aux yeux de tout historien impartial, l'Église n'a jamais varié dans son appréciation des rapports de la Raison et de la Foi. Quelle qu'ait été sa méthode d'enseignement pendant l'ère apostolique, pendant l'ère patristique, pendant l'ère scolastique, elle n'a jamais sacrifié la raison à la foi, ni la foi à la raison ; elle a pu demeurer longtemps sans définir exactement leurs droits et leurs devoirs réciproques, mais elle ne les a jamais méconnus ni confondus. Aujourd'hui, ces rapports, malgré leur complexité et leurs nuances délicates, sont parfaitement déterminés, grâce au travail des scolastiques. Nous allons en donner une analyse succincte.

« La foi est une vertu surnaturelle par laquelle, avec l'aide de l'inspiration et de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçues par les lumières de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui nous les révèle, et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper (1). »

(1) Concil. Vatic., *Constit. Dogmat.*, cap. III.

On peut distinguer, dans l'acte de foi, le sujet et l'objet de cette vertu.

L'objet est double, il est matériel ou formel. L'objet matériel, ou proprement l'objet de la foi divine et catholique, c'est tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures et dans la tradition, et tout ce qui est proposé par l'Église comme vérité divinement révélée, soit par un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel (1).

Par objet formel de la foi, les théologiens entendent le motif de la foi, c'est-à-dire la raison pour laquelle l'intelligence humaine accepte les vérités révélées.

Le sujet de la foi, c'est l'intelligence humaine aidée par la grâce et la volonté libre.

Quelle est donc la part respective de la raison, de la volonté et de la grâce dans un acte de foi?

Trois motifs peuvent entraîner l'assentiment de l'esprit et lui faire accepter la vérité qui lui est proposée; ce sont : l'évidence immédiate de cette vérité, ou bien l'évidence médiate acquise par le raisonnement, ou, enfin, l'autorité de celui qui parle. De ces trois motifs, un seul peut déterminer l'assentiment qu'on nomme acte de foi : c'est l'autorité même de Dieu révélateur. Tel est

(1) Concil. Vatic., ibid.

l'enseignement de l'Église, appuyé sur l'Écriture sainte et la doctrine des Pères : « Qu'est-ce que la foi, dit saint Augustin dans un texte cité par Abélard lui-même, si ce n'est croire ce qu'on ne voit pas (1)? » « Je ne demande pas de raison au Christ, disait également saint Ambroise (2). Si j'étais convaincu par la raison, je n'aurais pas la foi. » Dans l'acte de foi on trouve donc trois assentiments de l'esprit réellement distincts. Par le premier, la raison juge immédiatement, et souvent avec évidence, que Dieu est la vérité première. Par le second, elle juge, toujours immédiatement, mais non plus dans l'évidence, quoique avec certitude, que Dieu a révélé telle vérité, la Trinité, par exemple. Enfin, par le troisième qui est à la fois obscur et médiat, elle adhère à la vérité révélée elle-même, et c'est ce dernier assentiment qui est proprement l'assentiment de foi (3).

Fondée sur l'autorité infaillible de Dieu, la foi est inébranlable et se distingue évidemment des autres opérations de l'intelligence humaine. Gardons-nous de confondre la foi avec l'opinion ; la première est certaine, la seconde repose sur l'incertitude. Elles ne se ressemblent que par le défaut d'évidence et la liberté qu'elles laissent

(1) Tract. 40, in Joann., n. 9.
(2) *De Excessu fratris Satyri,* lib. II, n. 89.
(3) Cf. de Lugo, *de Fide*, disput. I, n. 131.

à l'esprit. La foi diffère également de la science ; ce qu'elles ont de commun, c'est l'assentiment ferme et raisonnable à la vérité, mais le motif d'adhésion est absolument différent. C'est encore à tort que des théologiens modernes ont confondu la foi avec la connaissance que la raison obtient en remontant des effets aux causes et des phénomènes à la substance. Leur doctrine a été formellement condamnée par le concile du Vatican (1). Enfin, distinguons la foi de l'assentiment immédiat que nous donnons aux premiers principes de la raison et que les Pères grecs appellent la foi, lorsqu'ils veulent établir que la foi est antérieure à la raison. Il y a, en effet, quelque analogie entre cet assentiment de pure raison et celui de la foi. L'un et l'autre reposent sur une sorte d'autorité et de langage qui se fait entendre à l'intelligence, le langage de Dieu révélateur et le langage de l'évidence qui se manifeste par elle-même. L'un et l'autre sont immédiats, antérieurs à toute démonstration, absolument inébranlables, placés en dehors des atteintes du doute, et, chacun dans son ordre, source de connaissances subséquentes. Mais un caractère important les sépare et empêche qu'on ne les confonde : l'assentiment de foi ne repose

(1) Sessio 3 : *de Fide*, can. 2.

pas sur l'évidence de son objet, tandis que l'autre est produit par l'évidence et une irrésistible lumière (1).

Il suffit d'exposer ces principes pour comprendre quelle est la part de la raison dans un acte de foi, et pour montrer que, si la foi n'est pas un acte de raison, elle est, du moins, un acte essentiellement raisonnable.

Et d'abord, il est certain que la raison naturelle précède logiquement la foi, car la révélation ne peut être connue, ni la foi exister, sans un exercice préalable de la raison. C'est en ce sens que saint Thomas a dit : « La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce précède la nature, et la perfection le perfectible (2). »

En second lieu, comme la foi doit être certaine, ferme et inébranlable, il est nécessaire que la raison saisisse et comprenne les motifs de crédibilité sur lesquels reposent les vérités de foi. « La raison ne croirait pas, dit encore saint Thomas, si elle ne voyait qu'il faut croire, soit à cause de l'évidence des signes extérieurs, soit pour quelque raison semblable (3). »

(1) Cf. Hurter, op. cit., tom. I, p. 384.
(2) *Summ. Theolog.*, p. I, q. 2, art. 2.
(3) Op. cit, 2a 2æ, q. I, art. 4, ad. 2.

De plus, la raison, avant de produire un acte de foi, doit avoir des vérités qui lui sont proposées, non pas, à proprement parler, l'intelligence ou la compréhension, mais au moins une connaissance appréhensive, comme parlent les théologiens. Ainsi, on ne peut croire qu'il y a un Dieu en trois personnes distinctes dans une seule nature, sans concevoir de quelque manière ce qu'il faut entendre, en général, par une personne et une nature. Saint Thomas a donc pu dire encore avec raison : « La foi ne peut précéder en tous sens l'intelligence, *fides non potest universabiliter præcedere intellectum*; car on ne pourrait donner l'assentiment de foi aux vérités révélées sans les comprendre d'une certaine façon, *non enim posset homo assentiri credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret* (1). » Cette intelligence n'est pas, à proprement parler, l'intelligence de la vérité révélée, c'est plutôt l'intelligence de la proposition qui la contient.

Enfin, pour donner son adhésion à l'objet incompréhensible de la foi, la raison doit comprendre d'une manière négative, il est vrai, mais réelle pourtant, que le mystère qu'on lui propose n'est pas certainement impossible ou

(1) Op. cit., ibid., q. 8, art. 8, ad. 2.

contraire à la raison. Pour cela il suffit qu'elle constate le fait de la révélation ; car « quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister de véritable désaccord entre la foi et la raison ; le Dieu qui révèle les mystères et communique la foi est le même qui a répandu dans l'esprit humain les lumières de la raison, et Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai contredire jamais le vrai (1). »

Mais ici se borne le rôle actif de la raison dans l'acte de foi ; et quiconque pousserait la prétention jusqu'à vouloir comprendre clairement les vérités contenues dans la révélation avant d'y croire, ou qui rejetterait ce qu'il ne comprend pas, sous prétexte qu'il n'en voit pas la certitude par la lumière de la raison ; celui-là pècherait en même temps et contre la raison et contre la foi : contre la raison, puisque rien n'est plus déraisonnable que de vouloir surpasser la raison par la raison elle-même ; contre la foi, puisque le motif et le principe de l'acte de foi ne sont pas l'évidence de la lumière naturelle, mais l'autorité même de Dieu qui a révélé (2).

La raison n'est donc pas le principe constitutif de l'acte de foi ; et par suite l'acte de foi est

(1) Const. *de Fide*, cap. IV.

(2) Cf. Van Loo, op. cit., p. 214 et passim. — Cf. Suarez, *de Fide*, disput. 3, sect. 1.

essentiellement libre. C'est encore l'enseignement formel du concile du Vatican. « *Si quis dixerit, assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci, Anathema sit.* » De là le mérite de cet acte; c'est ce qui le distingue encore si profondément de la science proprement dite (1).

Reste maintenant une dernière question. L'homme armé de sa raison et de sa volonté peut-il produire un acte de foi ? L'Église catholique répond: non ; ou plutôt elle distingue entre la foi naturelle et la foi surnaturelle qui est la foi chrétienne et salutaire. On ne peut douter, disent les théologiens, que l'homme soit capable par les seules forces de la nature de croire à un Dieu révélateur après constatation du fait de la révélation, comme il croit quelquefois à la parole d'un autre homme, quand il est assuré de son autorité. Mais dès qu'il s'agit de la foi qui est le principe et la racine de la justification, la grâce de Dieu doit ajouter sa vertu aux forces naturelles de la raison et de la volonté humaines.

(1) Saint Thomas explique avec sa précision habituelle la liberté de l'acte de Foi, et montre comment cet acte diffère de l'assentiment que la raison donne nécessairement aux vérités scientifiques (*Summ. Theolog.*, 2, 2, q. 2, art. 9, ad. 2). — Cf. Hurter, op. cit., tom. I, pp. 396 et seq.

C'est l'enseignement exprès du second concile d'Orange et du concile du Vatican (1). La grâce, en effet, est non seulement nécessaire pour dissiper les ténèbres de l'intelligence, pour assouplir sa volonté et vaincre les résistances des passions, mais encore et surtout pour élever l'acte de foi à la hauteur de l'état surnaturel, et pour préparer la raison à la lumière de la gloire dont elle est le rayon initial (2).

Le caractère surnaturel de la foi éclate ainsi de toutes parts. Elle est surnaturelle dans son origine, qui est la grâce; dans son objet, le mystère suprarationnel; dans son motif, l'autorité de la vérité incréée; dans sa source, la révélation positive; dans ses effets, qui sont la perception, dès cette vie, des merveilles d'un autre monde; dans son terme, la vision béatifique, et enfin dans sa règle, qui est, comme nous le verrons bientôt, le magistère infaillible de l'Église (3).

La foi ainsi conçue peut-elle devenir l'objet de la science? Personne n'en disconvient, et cette science porte dans l'histoire de l'esprit humain le nom de théologie dogmatique. Mais si l'habitude de la foi est une vertu et relève de la mo-

(1) Sess. 3, cap. III, *de Fide.*
(2) Cf. Hurter, op. cit., p. 390.
(3) Ibid., p. 380.

rale, la théologie, comme science, relève en quelque sorte de la logique dont elle emprunte les règles. Quels sont donc les droits de la raison, ou, si l'on aime mieux, quels doivent être les procédés de la théologie vis-à-vis de l'objet de la foi ?

La théologie dogmatique en général est la science de la religion, ou, pour parler plus exactement, la science de Dieu et des choses divines tirée de la révélation conformément aux principes mêmes de la révélation.

Elle se divise en théologie dogmatique positive, en théologie dogmatique spéculative, en théologie dogmatique polémique.

Par théologie dogmatique positive, on entend celle qui expose dans un ordre régulier et harmonieux et confirme par des arguments tirés des définitions de l'Église, de l'Écriture et de la Tradition, les dogmes de la vraie religion.

Par théologie dogmatique spéculative, on entend celle qui, pour obtenir une intelligence plus pleine de la vérité révélée, essaie de pénétrer dans l'essence même des dogmes, d'en saisir les raisons et l'origine, d'en montrer l'analogie avec les choses naturelles et les facultés de l'âme.

Enfin, par théologie dogmatique polémique, il faut entendre celle qui a pour but de défendre

les vérités de foi, en réfutant les erreurs qu'on lui oppose et en donnant la solution des objections qu'on lui adresse.

La dogmatique positive a pour but d'exposer et de confirmer la doctrine révélée. Pour confirmer le dogme, le théologien doit avoir recours à l'autorité de l'Église, à l'Écriture-Sainte et à la Tradition. Mais ici il faut distinguer avec soin la valeur de la proposition de l'Église, de l'autorité intrinsèque de l'Écriture ou de la Tradition. Tout le monde est d'accord sur la certitude objective et la raison formelle de la foi, qui n'est autre, en dernière analyse, que l'autorité même d'un Dieu révélateur; mais comme la révélation divine ne se manifeste pas à chaque homme en particulier, il s'agit de savoir quel est l'intermédiaire que Dieu a choisi pour nous faire connaître avec certitude la vérité révélée. Le croyant doit avoir une règle qui lui fournisse le moyen de distinguer avec une certitude absolue la vérité de l'erreur. Quelle est cette règle, que les théologiens appellent *regula Fidei proxima?* Certains hérétiques la font consister dans l'Écriture-Sainte elle-même, dans le sens intime, ou dans un témoignage interne de l'Esprit-Saint. Les catholiques la placent dans l'autorité même de l'Église, que le Christ a établie la gardienne de

la doctrine révélée, la maîtresse des nations. Pour les théologiens orthodoxes, par conséquent, la règle prochaine de la foi c'est le magistère de l'Église elle-même, et non pas l'Écriture ni la Tradition. Mais alors, quel est le rôle de l'Écriture et de la Tradition dans l'enseignement de la vérité révélée? L'Écriture et la Tradition sont les sources de la théologie. Rien n'empêche sans doute qu'on les appelle les règles partielles, inadéquates, éloignées et secondaires de la foi, mais à la condition que l'on considèrera ces règles particulières comme faisant un seul tout avec la règle primaire et universelle qui est le magistère de l'Église (1).

Ce principe ne date pas d'hier, il remonte plus haut que le IVe siècle, quoi qu'en dise Rémusat. Il est inscrit, dès le IIIe et même le IIe siècle, dans les ouvrages des Pères, ce qui est le signe de son apostolicité. Tertullien déclare que nul hérétique n'a le droit de toucher aux Écritures, dont l'Église est le seul légitime interprète : « S'en rapporter à l'Écriture pour décider une question de foi, dit-il, c'est une profonde aberration. Et pourquoi? C'est que les hérétiques la défigurent, la mutilent, la corrompent, et la façon-

(1) Cf. Van Loo, op. cit., p. 82.

nent à leur propre usage. A quoi sert alors de recourir à des textes qu'on vous niera, et d'en rejeter d'autres qu'on vous apportera et qu'on soutiendra opiniâtrément? Lorsque vous aurez bien discuté, qu'aurez-vous gagné? Rien, vous aurez perdu la voix et vous aurez amassé de la bile : voilà tout. Ce n'est donc pas sur le terrain des Écritures qu'il faut engager la lutte. Il y a un principe qui prime toutes les questions, qui tranche toutes les difficultés : à qui appartient la vraie foi? En d'autres termes : quelle est la vraie Église? Cette question résolue, toutes les autres se résolvent d'elles-mêmes. Comme, en effet, c'est à la véritable Église que les Écritures appartiennent, c'est à elle aussi de les interpréter et d'en donner le sens exact et authentique. C'est donc son magistère qui est l'unique et vivante règle de la foi (1). » Mais, dans cette œuvre d'exposition et de démonstration de la foi par la théologie sous la direction de l'Église catholique, quels sont les droits de la raison?

La raison, avons-nous dit, n'est pas le principe constitutif de l'acte de foi, et par conséquent elle n'est pas davantage le principe constitutif de la dogmatique positive. Les vérités ré-

(1) Tertull., *de Præscript.*, cap. XVII, XVIII, XIX et passim. Cf. S. Irénée, *de Hæres.*, lib. IV, cap. XXXVIII, n. 4.

vélées, par cela même qu'elles sont révélées, ne peuvent être déduites des principes de la raison, ni établies sur la raison comme sur leur véritable fondement. L'usage de la raison, en théologie positive, est purement formel ou organisateur, c'est-à-dire qu'il se borne à mettre les vérités révélées dans un ordre régulier, harmonieux, complet, qui les rende plus accessibles à l'intelligence humaine. Cette fonction de la raison regarde donc plutôt la forme que la matière de la théologie ; mais, quoique la connaissance des vérités théologiques soit essentiellement un don de Dieu, leur science ou connaissance méthodique est cependant l'œuvre de l'esprit humain ; et, sous ce rapport, rien n'empêche que la raison naturelle soit considérée comme le principe et la cause efficiente prochaine de la science théologique. Cette remarque était importante et nous aide à comprendre comment la forme même de la théologie ou méthode, précisément parce qu'elle dépend de l'esprit humain, peut être variable et changeante, tandis que les vérités révélées qui constituent la matière de la théologie, ne sont sujettes à aucun changement.

De toutes les méthodes théologiques, celle qui a fait le plus de bruit dans l'histoire, et qui a provoqué contre elle les blâmes les plus sévères et les contradictions les plus violentes, c'est la

méthode qu'on a appelée la dogmatique spéculative.

La dogmatique spéculative prend sa place après la dogmatique positive, et elle a pour but de pénétrer plus avant que celle-ci dans la vérité révélée, de saisir les raisons de l'origine du dogme, et d'en montrer l'analogie avec les choses de la nature et les facultés de l'âme. Elle autorise, on le voit, et introduit comme légitime, dans l'étude des vérités de foi, l'usage positif de la raison (1). Il ne s'agit plus ici de cet usage de la raison que nous avons reconnu nécessaire pour l'acte de foi et pour la science de la théologie positive, il s'agit de l'intelligence même et de l'explication spéculative du dogme ; il ne s'agit plus de connaître les vérités révélées *sub ratione credibilis*, mais de les saisir et de les traiter *sub ratione veri*, à cause de leur conformité avec les idées purement naturelles et philosophiques. Cette intelligence du dogme est-elle possible? La raison, aidée de la foi, est-elle réellement capable de péné-

(1) L'usage négatif de la raison en théologie consiste à montrer que les termes du dogme n'impliquent pas contradiction. L'usage positif de la raison consiste à montrer que, loin d'être opposés à la raison, les mystères de la Foi ont une merveilleuse conformité avec les principes de la raison. (Cf. Van Loo, op. cit., p. 151.)

trer, d'une façon imparfaite sans doute, mais réelle et positive, dans l'essence même du dogme? Quelques théologiens l'ont nié et ont prétendu qu'il fallait s'en tenir en théologie à l'usage négatif de la raison. D'autres admettent et proclament l'utilité de la dogmatique spéculative, telle que nous l'avons définie. C'est l'opinion d'un grand nombre de Pères et surtout des Scolastiques. Nous avons rapporté les témoignages de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de saint Augustin, sur ce sujet. Mais, de plus, qui ne sait que ces grands docteurs joignirent l'exemple à la parole, et que, non contents de recommander l'usage positif de la raison dans l'enseignement de la théologie, ils s'essayèrent à expliquer et à développer spéculativement les vérités de foi pour en montrer la *rationalité* ou la convenance avec les principes les plus sublimes de la raison, pour les rendre plus acceptables, *persuasibiliora*, aux philosophes de leur temps.

Le moyen-âge n'eut donc qu'à entrer dans la voie tracée par les Pères des premiers siècles pour consacrer, par l'heureux emploi qu'il en fit, la dogmatique spéculative. Cette méthode est, en dépit des protestations de Luther et de Calvin, la meilleure gloire des Scolastiques. Il suffit d'ouvrir leurs *Sommes* pour sentir la

nécessité de s'incliner avec respect devant ces monuments que la raison, éclairée par la foi, a construits en l'honneur de la religion.

Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que nos théologiens du moyen-âge se soient fait illusion sur la valeur et la portée de la méthode spéculative. Ils lui ont eux-mêmes tracé son champ d'exploration, et fixé les limites qu'elle ne devait pas dépasser. Pour point de départ, ils lui donnent la foi, et inscrivent, en tête de leur argumentation, cette devise significative : *Si non credideritis, non intelligetis.*

C'est donc d'abord et surtout, aux croyants qu'ils proposent leur méthode : « Elle doit servir à la guérison des infirmes dans la foi et faire les délices des parfaits, » dit saint Bonaventure (1). « De même que Dieu ranime la charité des faibles par des bienfaits temporels, ainsi il relève la foi des faibles par des arguments probables (*probabilia,* que la raison approuve) ; et cette œuvre est utile, car si les faibles voyaient que les raisons manquent pour établir la probabilité de la Foi (*Fidei probabilitatem*), et qu'elles abondent contre elle, nul d'entre eux ne persévérerait. » Quant aux parfaits, on sait qu'ils s'appliquent le mot de saint Bernard :

(1) *In Proœm.*, lib. I, Sentent.

« Il n'y a rien que nous comprenions avec plus de plaisir que ce que nous croyons déjà par la foi (1). »

Cependant, la raison doit renoncer à donner de véritables preuves du dogme, et se contenter de preuves analogiques. C'est l'enseignement du Concile du Vatican : « Lorsque la raison, dit-il, éclairée par la foi, cherche soigneusement, pieusement et prudemment, elle trouve par le don de Dieu une certaine et même très fructueuse intelligence des mystères, tant par l'analyse des choses qu'elle connaît naturellement que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; mais elle ne devient jamais apte à les percevoir comme les vérités qui constituent son objet propre ; car les mystères divins surpassent tellement par leur nature l'intelligence créée que, bien que transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés d'une sorte de nuage, tant que nous voyageons en pèlerins dans cette vie mortelle, hors de Dieu : car nous marchons guidés par la Foi et non par la vue, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem* (2). »

(1) *De Considerat.*, lib. V, cap. III.
(2) Constit. *de Fide*, cap. IV.

Par conséquent, les arguments spéculatifs n'ont pas, à proprement parler, de valeur démonstrative, mais ils servent uniquement à affermir la foi dans l'intelligence qui accepte préalablement les mystères. Saint Thomas explique ainsi leur utilité : « Il est bon, dit-il, que l'esprit humain s'exerce à cette argumentation, si faible qu'elle soit, pourvu qu'il n'ait pas la prétention présomptueuse de comprendre et de démontrer ainsi la vérité révélée. En effet, pouvoir saisir quelque chose de ces mystères si élevés, ne serait-ce que par la considération la plus faible et la plus débile, c'est déjà quelque chose de bien agréable (1). »

La dogmatique polémique a aussi ses règles particulières. Saint Bonaventure a dit après saint Augustin : « Contre les raisonneurs bavards plus orgueilleux que savants, il est bon de se servir de raisons catholiques et de similitudes convenables (*similitudinibus congruis*) (2), pour défendre et affirmer notre foi. » Mais saint Thomas a mis à cette permission une restriction nécessaire. Il estime que les arguments spéculatifs ne sont vraiment utiles qu'aux fidèles, et qu'il ne faut les em-

(1) *Cont. Gent.*, lib. I, cap. VIII.
(2) August., *de Trinitat.*, lib. I, cap. II.

ployer contre les hérétiques et les incrédules qu'avec une grande réserve. « L'insuffisance même de ces raisons, dit-il, pourrait les confirmer davantage dans leur erreur, s'ils venaient à penser que nous adhérons aux vérités de foi pour des raisons si faibles (1). » Le même saint Thomas résume ailleurs sa pensée en ces termes : « Pour ceux qui admettent l'autorité, il y a un moyen bien simple de leur proposer les vérités de la foi : c'est de les leur prouver par l'autorité ; quant aux autres, il suffit d'établir contre eux que ce que la Foi enseigne n'est pas impossible (2). »

Tel est, en effet, le procédé à suivre dans la théologie polémique. Le dogme ne peut avoir que deux sortes d'ennemis, les hérétiques et les incrédules. Contre les hérétiques, le théologien a deux précautions à prendre : ne pas abandonner le principe de l'autorité de l'Église, et ne pas laisser entamer la doctrine par les objections de ses adversaires (3).

(1) « Quia ipsa rationum insufficientia eos magis in errore confirmaret; dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati Fidei consentire. » *Contr. Gent.* lib. I, cap. IX.

(2) *Summ. Theolog.*, p. 1, q. 32, art. 1.

(3) Pour la solution des objections des hérétiques, voir les règles à suivre, dans Van Loo, ouv. cit., pp. 95 et seq.

Contre les incrédules, son œuvre comprend deux parties. La première, que nous appelons partie négative, consiste à défendre la foi en montrant l'inanité des objections générales qu'on lui adresse.

La Foi est contraire à la raison, nous dit-on, parce qu'elle lèse les droits de la raison, et parce que la raison ne peut qu'improuver les postulats de la Foi. C'est là une double erreur facile à réfuter. Est-ce que la Foi empêche la raison d'user de son droit d'inquisition touchant les vérités qui sont de son ressort? Est-ce qu'elle la prive du droit qu'elle a de ne rien admettre sans motif suffisant, et de rejeter toute erreur évidente? Que la raison humaine prenne seulement garde de mettre au rang des erreurs et de rejeter comme telles, des vérités qu'elle ne comprend pas et qu'elle ne peut comprendre: et elle se mettra aisément d'accord avec la Foi. Elle ratifiera même les postulats de la Foi. Que lui demande en effet la Foi? Elle lui demande trois choses: d'acquiescer à la certitude morale qu'elle peut acquérir touchant le fait de la révélation; de se soumettre absolument à l'autorité d'un Dieu révélateur, et enfin de ne pas scruter témérairement les mystères qui la passent. Or, qu'y

a-t-il en cela qui soit de nature à choquer la raison humaine (1)?

La seconde partie de la dogmatique polémique a pour but l'étude intime des mystères. Le théologien ne doit pas se contenter de mettre sa foi à l'abri des attaques. Il peut descendre sur le terrain de ses adversaires, et leur faire, comme parle saint Anselme, une peinture de la vérité révélée qui séduise et captive leur raison par son éclat (2). Nous retombons ici dans la dogmatique spéculative. Saint Thomas, qui l'emploie avec complaisance dans tous ses ouvrages, nous a dit avec quelle réserve il fallait en user vis-à-vis des incrédules. Son avis et son exemple peuvent servir de règle à tous les théologiens.

Voyons maintenant si Abélard, qui s'est posé en conciliateur de la raison et de la foi, a su garder, comme nos grands docteurs scolastiques et comme saint Bernard lui-même, son adversaire, dans la théologie dogmatique positive, dans la dogmatique spéculative, et dans la dogmatique polémique, la mesure et la prudence qu'exigeait une si grave entreprise.

(1) Cf. Hurter, op. cit., tom. I, p. 410.
(2) *Cur Deus homo*, lib. I, cap. III.

Quelle est l'idée qu'Abélard se forme de la foi? A-t-il une conception nette de son objet, de son motif, et surtout de la certitude qu'elle donne à l'esprit?

Il définit la foi : une estimation des choses qui n'apparaissent pas, c'est-à-dire qui ne tombent pas sous les sens : « *existimatio rerum non apparentium, hoc est, sensibus corporis non subjacentium.* » Dans cette définition se trouve en germe une moisson d'erreurs.

La première regarde l'objet de la foi. Il reconnaît, il est vrai, que cet objet est contenu dans les symboles (1); mais lorsqu'il s'agit de déterminer la nature des vérités formulées dans ces symboles, son esprit hésite et sa plume s'égare : « La foi, dit-il, est le fondement de tous les biens ; elle contient l'espérance comme le genre contient l'espèce. » Par là il entend que la foi regarde toutes les choses invisibles, soit qu'il s'agisse de vérités pures ou simplement de promesses, tandis que l'espérance a seulement les promesses pour objet. « L'espérance est donc fille de la foi. — Aussi l'Apôtre a-t-il dit : « La

(1) « A celui qui parle de la Foi pour l'édification, il suffit de traiter et d'enseigner les choses qu'il faut croire sous peine de damnation ; ce sont celles qui regardent la Foi catholique... L'objet de cette Foi est contenu dans les symboles des Apôtres et des saints Pères. » (*Introd. ad Theolog.*, p. 9.)

a-t-il en cela qui soit de nature à choquer la raison humaine (1)?

La seconde partie de la dogmatique polémique a pour but l'étude intime des mystères. Le théologien ne doit pas se contenter de mettre sa foi à l'abri des attaques. Il peut descendre sur le terrain de ses adversaires, et leur faire, comme parle saint Anselme, une peinture de la vérité révélée qui séduise et captive leur raison par son éclat (2). Nous retombons ici dans la dogmatique spéculative. Saint Thomas, qui l'emploie avec complaisance dans tous ses ouvrages, nous a dit avec quelle réserve il fallait en user vis-à-vis des incrédules. Son avis et son exemple peuvent servir de règle à tous les théologiens.

Voyons maintenant si Abélard, qui s'est posé en conciliateur de la raison et de la foi, a su garder, comme nos grands docteurs scolastiques et comme saint Bernard lui-même, son adversaire, dans la théologie dogmatique positive, dans la dogmatique spéculative, et dans la dogmatique polémique, la mesure et la prudence qu'exigeait une si grave entreprise.

(1) Cf. Hurter, op. cit., tom. I, p. 410.
(2) *Cur Deus homo*, lib. I, cap. III.

Quelle est l'idée qu'Abélard se forme de la foi? A-t-il une conception nette de son objet, de son motif, et surtout de la certitude qu'elle donne à l'esprit?

Il définit la foi : une estimation des choses qui n'apparaissent pas, c'est-à-dire qui ne tombent pas sous les sens : « *existimatio rerum non apparentium, hoc est, sensibus corporis non subjacentium.* » Dans cette définition se trouve en germe une moisson d'erreurs.

La première regarde l'objet de la foi. Il reconnaît, il est vrai, que cet objet est contenu dans les symboles (1) ; mais lorsqu'il s'agit de déterminer la nature des vérités formulées dans ces symboles, son esprit hésite et sa plume s'égare : « La foi, dit-il, est le fondement de tous les biens ; elle contient l'espérance comme le genre contient l'espèce. » Par là il entend que la foi regarde toutes les choses invisibles, soit qu'il s'agisse de vérités pures ou simplement de promesses, tandis que l'espérance a seulement les promesses pour objet. « L'espérance est donc fille de la foi. — Aussi l'Apôtre a-t-il dit : « La

(1) « A celui qui parle de la Foi pour l'édification, il suffit de traiter et d'enseigner les choses qu'il faut croire sous peine de damnation ; ce sont celles qui regardent la Foi catholique... L'objet de cette Foi est contenu dans les symboles des Apôtres et des saints Pères. » (*Introd. ad Theolog.*, p. 9.)

Jusqu'à présent ses explications n'offrent rien de répréhensible ; mais que faut-il entendre et qu'entend-il lui-même par les mots *non apparentium?* Nous allons le demander au deuxième livre de son *Introduction* où il reprend et développe sa définition de la foi. Ses ennemis lui reprochaient la témérité avec laquelle il avait abordé l'explication du mystère de la sainte Trinité, et fondaient leurs reproches sur ces paroles de saint Jean (1) : « *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te Deum verum et quem misisti Jesum Christum,* » et sur les suivantes (2) : « *Manifestabo eis meipsum.* » Il leur répondit : Autre chose est *comprendre* ou *croire* (*intelligere seu credere*), autre chose *connaître* ou *manifester*. Car la foi est une estimation des choses qui n'apparaissent pas, tandis que la connaissance est l'expérience des choses. Saint Grégoire a parfaitement établi cette distinction lorsqu'il a dit : » Il est clair que la foi est un argument des choses qui n'apparaissent pas, car les choses qui apparaissent, on ne les croit pas, on les connaît. » Et l'intelligence se dit aussi proprement des choses invisibles, d'après la distinction essentielle qui

(1) Cap. XVII, 3.
(2) Ibid., cap. XIV, 21.

existe entre les choses intellectuelles et les choses visibles (1). »

Ce rapprochement entre la foi et l'intelligence, qui ont toutes deux pour objet les choses invisibles, ne jette-t-il pas la confusion dans l'esprit du lecteur? Abélard ne confond-il pas l'ordre des vérités naturelles, qui sont l'objet de l'intelligence, avec l'ordre des vérités surnaturelles, qui surpassent infiniment notre courte raison? Oui, précisément, Abélard a assimilé l'objet de la foi à l'objet de la raison; et ce qui l'a trompé, c'est que l'un et l'autre font également partie du monde intelligible. Il distingue volontiers les choses de la Foi des objets sensibles; jamais il ne les distingue suffisamment des vérités intellectuelles proprement dites. Il tend à mettre au même niveau les vérités naturelles et les vérités révélées. On verra plus tard que, selon son sentiment, elles sont toutes, quand il s'agit de la nature de Dieu, également incompréhensibles; mais on verra aussi que, selon sa manière de s'exprimer, elles sont toutes, à un certain degré du moins, également intelligibles. Son unique but, dans sa défense de la Foi, sera de prouver aux hérétiques et aux incrédules de son temps, que les vérités révélées ne répugnent

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 79.

pas plus à la raison que les vérités naturelles, et que les unes et les autres sont conformes de tout point à notre intelligence.

Sera-t-il plus heureux dans sa définition du motif de la foi ? Nous ne le pensons pas. Il comprend, sinon dans son esprit, au moins dans ses paroles, l'assentiment qu'on donne aux motifs de crédibilité avec l'assentiment de la raison à l'objet de la foi, et cet assentiment rationnel avec la foi morte. A la prétention qu'il affichait de donner une explication raisonnée des mystères, ses contradicteurs opposaient l'autorité de saint Grégoire, qui avait dit au sujet de la résurrection des corps : « Il faut reconnaître que l'opération divine cesse d'être admirable dès qu'elle est comprise par la raison (*si ratione comprehenditur*), et que la foi est sans mérite, lorsqu'elle s'appuie sur les données (*experimentum*) de la raison humaine (1). » A cette objection, Abélard répond : « Saint Grégoire n'a pas dit qu'il ne fallait pas raisonner de la Foi, autrement il se serait mis en contradiction avec lui-même ; il n'a pas dit non plus que la raison humaine donnait devant Dieu un mérite à la Foi, qui s'appuie moins sur le témoignage de l'autorité divine que sur la force des arguments

(1) Homil., 26 in Evang.

de la raison humaine, lorsqu'on ne croit pas une chose parce que Dieu l'a dite, mais qu'on l'accepte parce que la raison est convaincue (1). Une telle foi se distingue de la Foi d'Abraham qui a cru en l'espérance contre l'espérance et qui n'a pas considéré la possibilité qui est dans la nature des choses, mais la vérité de celui qui lui faisait la promesse. Que si les commencements de notre Foi n'ont pas immédiatement leur mérite, on ne peut cependant jamais déclarer inutile une foi bientôt suivie de la charité qui lui donne ce qui lui manque. Combien, en effet, parmi ceux qui ne crurent pas aux vérités qu'on leur prêchait, furent réduits à croire, forcés par la manifestation des choses et la grandeur des miracles ! Ne savons-nous pas que cela est arrivé à l'apôtre saint Thomas, lorsqu'il douta de la résurrection du Christ ? Et ne peut-on pas dire la même chose de la

(1) Notre traduction diffère notablement de celle de Rémusat, qui a détaché cette phrase pour lui donner un sens rationaliste. Mais il est évident par le contexte qu'elle n'est que l'explication de la phrase précédente : « *Qui nec etiam dixit, non esse ratiocinandum de Fide, nec humana ratione ipsam apud Deum habere meritum, ad quam non tam divinæ auctoritatis inducit testimonium, quam humanæ rationis cogit argumentum; nec, quia Deus id dixerat, creditur, sed, quia hoc sic esse convincitur, recipitur.* » La ponctuation de Cousin nous paraît défectueuse dans ce passage, p. 78.

conversion de saint Paul, que la raison ne put soumettre et que la puissance des faits poussa à la Foi ? Plus sa résistance avait été grande avant sa conversion, plus sa foi fut puissante dans la suite (1). »

Que prétend dire Abélard dans cette longue et obscure explication ? Lorsqu'il parle d'une foi distincte de la foi d'Abraham, et distincte de la foi animée par la charité, veut-il parler de l'assentiment donné aux motifs de crédibilité et dont la raison est le juge légitime ? Sa pensée va évidemment au delà de cette première interprétation. Veut-il parler de l'assentiment naturel que la raison donnerait aux vérités de Foi ? Cela est possible. Mais alors, par quelle aberration a-t-il pu appeler cet assentiment *la foi* ou le commencement de notre foi ? Avait-il oublié ou ignorait-il que la foi, même morte, la foi non encore animée par la charité, et que *les commencements de notre foi* sont un don surnaturel et ne peuvent être par conséquent *le fruit des arguments de la raison humaine* ? Ignorait-il surtout qu'on ne peut appeler *foi* un acte de l'esprit fondé sur les arguments et non sur l'autorité d'un Dieu révélateur ? Qu'il oubliât tout cela, ou qu'il

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 78.

l'ignorât, peu nous importe ; mais ce qui est regrettable, c'est qu'il prétendit traiter sans préparation ou sans attention suffisante cette matière si ardue de la Foi, et opposer à la méthode théologique reçue jusqu'à lui, une méthode nouvelle dont il ignorait lui-même les premiers éléments. Constatons surtout que ses raisons n'étaient pas de nature à satisfaire ses contradicteurs.

Nous reconnaissons cependant à sa décharge qu'il a réparé, dans un passage de sa *Théologie chrétienne,* ses méprises antérieures touchant le motif de la vraie Foi. On lui adressait cette objection : Que sert de dire une vérité qu'on ne peut expliquer de manière à la faire comprendre ? Voici sa réponse suffisamment orthodoxe : « Lorsqu'on entend touchant Dieu quelque chose que l'on ne comprend pas, l'auditeur est excité à l'inquisition ; l'inquisition enfante aisément l'intelligence, si la dévotion l'accompagne. Aux uns a été donnée la grâce de dire, aux autres celle de comprendre. En attendant, et tant que la raison ne se dévoile pas, l'autorité doit suffire. Il faut s'en tenir à la maxime connue : Ce qui est admis par tous, par le plus grand nombre ou par les doctes, ne doit pas être contredit. Il est donc salutaire de croire ce qu'on ne peut expliquer, d'autant que ce que la

raison humaine peut démontrer n'est pas grand chose et qu'il ne faut point appeler foi l'adhésion que nous arrache l'évidence rationnelle. Nul mérite auprès de Dieu, quand on ne croit pas à Dieu qui parle dans ses saints, mais à de petits arguments qui trompent souvent et qui peuvent à peine être saisis, même quand ils sont raisonnables (1). »

Charles de Rémusat prétend (2) que cette page est en contradiction avec le passage de l'*Introduction* que nous avons cité plus haut. Nous ne serons pas aussi sévère que l'illustre critique. Abélard n'a jamais nié que le motif de la vraie foi fût l'autorité de Dieu. Son unique tort, à notre avis, a été de brouiller toutes les notions reçues sur l'assentiment donné aux motifs de crédibilité, l'assentiment rationnel accordé aux vérités de Foi, et l'assentiment surnaturel qui est l'acte de Foi proprement dit. Disons donc tout simplement à son honneur, que, entre la composition de son *Introduction* et la composition de sa *Théologie chrétienne,* il prit soin d'étudier une matière qu'il avait d'abord si mal traitée, et qu'enfin la lumière s'était faite dans son esprit.

(1) *Theolog. Christ.*, p. 461.
(2) Ouv. cit., tom. II, p. 275.

Au reste, ce ne fut pas sur ce point que se dirigèrent l'attention et les attaques de saint Bernard. Ce que celui-ci reprochait surtout au théologien novateur, c'était d'avoir ébranlé par sa définition la certitude absolue que la vraie Foi doit apporter à l'esprit humain. « Dès le début de sa théologie, dit-il, ou plutôt de sa stultilogie, il définit la Foi une *estimation*, comme s'il était loisible à chacun de penser et de dire en matière de foi ce qui lui plaît, ou que les sacrements de notre foi demeurassent suspendus à des opinions vagues et variables, au lieu d'être appuyés sur des vérités certaines ! Est-ce que, si la foi est flottante, notre espérance n'est pas vaine ? C'étaient donc des sots que nos martyrs, soutenant de si rudes épreuves pour des choses incertaines, et ne balançant pas, pour une récompense douteuse, à courir au devant d'un long exil par une fin douloureuse ? Mais, loin de nous cette pensée que dans notre foi ou notre espérance il y ait rien, comme il l'imagine, qui oscille sur une douteuse estimation et que tout n'en soit pas fondé sur la vérité certaine et solide, divinement prouvée par les oracles et les miracles, établie et consacrée par l'enfantement de la Vierge, par le sang de la Rédemption, par la gloire de la Résurrection ! » Ces témoignages sont devenus trop dignes de

foi (1). « S'il en est autrement, l'Esprit lui-même enfin rend témoignage à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu. Comment donc peut-on appeler la foi une *estimation*, à moins de n'avoir pas reçu ce même Esprit, ou bien d'ignorer l'Évangile, ou de le regarder comme une fable ? « Je sais à quoi j'ai cru, et je suis certain (2), » s'écrie l'Apôtre, et toi, tu me souffles tout bas : « La foi est une estimation. » Dans ton verbiage, tu fais ambigu ce qui est d'une certitude sans égale ; mais Augustin parle autrement : « La « foi, dit-il, n'est pas, dans le cœur où elle « réside et pour celui qui la possède, comme une « conjecture ou une opinion, elle est une science « certaine, un cri de la conscience. » Loin donc, bien loin de nous de réduire ainsi la foi chrétienne ! C'est pour les académiciens que sont ces *estimations*, gens dont le fait est de douter de tout, de ne savoir rien. Pour moi, je marche confiant dans la sentence du Maître des Gentils, et je sais que je ne serai point confondu. Elle me plaît, je l'avoue, sa définition de la Foi, quoique cet homme dirige contre elle une accusation détournée. « La foi, dit-il, est la « substance des choses qu'il faut espérer, l'argu-

(1) Ps. xcii, 7.
(2) II Timoth., i, 12.

« ment des choses non apparentes. » *La substance des choses qu'il faut espérer*, non la fantaisie des conjectures énormes. Tu l'entends, *la substance!* Il ne t'est pas permis dans la Foi de penser ou de disputer à ton gré, ni de vaguer çà et là dans le vide des opinions, dans les détours de l'erreur. Par le mot de *substance*, quelque chose de certain et de fixe t'est d'avance imposé, tu es emprisonné dans des limites certaines ; car la foi n'est pas une estimation, mais une certitude (1). »

Cette censure de saint Bernard est-elle juste ? Gerson le croit (2). Rémusat la trouve hasardée, et, pour justifier Abélard, il invente en sa faveur et lui attribue une subtile distinction entre la foi abstraite et la foi catholique, que celui-ci n'a jamais faite (3). Il était beaucoup plus simple, pour mettre saint Bernard dans son tort, de prouver qu'il n'avait pas compris la force du mot *estimation* employé par Abélard dans sa défini-

(1) *Tract. ad Innocent.*, cap. IV.

(2) « Fides dicitur habitus firmus ad differentiam opinionis vel suspicionis incertæ, sicut ponebat Petrus Abælardus per B. Bernardum in hoc redargutus. » (Serm. *ad Comm. Fidei*, tom. II, p. 334 ; Gerson, op. omnia, 5 vol. in-fol., Antuerp., 1706). Note de Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 345.

(3) Cf. Rémusat, loc. cit., et la réfutation de Rochely sur ce point, ouv. cit., chap. III.

tion de la foi ; Rémusat a essayé de faire cette preuve. « Le mot *estimation*, dit-il, répond à celui de saint Paul ἔλεγχος traduit dans la Vulgate par *argumentum*, et dans saint Augustin par *convictio :* c'est cette dernière idée que voulait rendre Abélard, car, pour lui, *estimation,* équivalent d'*opinio*, δοξὰ, s'alliait naturellement, d'après l'autorité d'Aristote, à l'idée de foi ou de croyance (1). »

Il n'est peut-être pas inutile de transcrire ici tout entier le passage du Traité *de Intellectibus,* auquel Rémusat fait allusion. Abélard, en cet endroit, se posait la question suivante : « Quelle différence y a-t-il entre l'intelligence et l'estimation? » Et il répondait : « L'estimation paraît être la même chose que l'intelligence, et cela provient surtout de ce que nous disons quelquefois *comprendre* au lieu de *estimer*, et que nous prenons parfois l'*opinion*, qui est la même chose que l'*estimation*, pour l'équivalent de l'intelligence; mais il y a entre elles une différence : c'est que *estimer* c'est croire, *estimation* est la même chose que *crédulité* (croyance) ou foi ; tandis que comprendre (*intelligere*), c'est apercevoir (*speculari*) (remarquez ce mot qui exclut l'intuition et rappelle le *speculum* de saint Paul),

(1) Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 188.

c'est apercevoir par la raison, soit que nous croyons ou non à ce que nous apercevons. Je comprends cette proposition : L'homme est de bois et je ne le crois pas, *ainsi tout ce qu'on estime ou croit, on le comprend.* Mais l'inverse n'est pas vraie ; d'ailleurs, il n'y a estimation que de ce dont il y a proposition, c'est-à-dire conjonction ou division. L'estimation ne peut donc exister sans qu'il y ait intelligence de la proposition (1). »

Que conclure de tout ceci ? Nous voyons bien qu'Abélard, appliquant à la Foi catholique le mot *estimation*, demandera l'intelligence des propositions révélées. Et encore reste à savoir s'il saura toujours distinguer l'intelligence de la proposition d'avec l'intelligence de la vérité proposée. Nous voyons surtout que pour lui estimation demeure synonyme de *opinio*, dans le sens de *opiner pour;* mais nous ne voyons nullement que cette *opinion* entraîne une adhésion inébranlable de l'esprit et lui communique une certitude absolue. Or, au temps de saint Bernard et d'Abélard, on attachait généralement aux mots *estimation, opinion,* une idée d'in-

(1) *De Intellectibus*, ouv. inédits d'Abélard, édit. Cousin, p. 798.

certitude plutôt qu'une idée de certitude (1). C'était un devoir pour Abélard, afin de ne pas donner, consciemment ou non, le change aux

(1) L'idée que saint Bernard attachait aux mots *Foi* et *Opinion* se trouve expliquée dans son livre *de Consideratione*. « Pour arriver à connaître Dieu, dit-il, la considération a trois moyens qui sont comme autant de routes qui s'ouvrent devant elle; ce sont l'opinion, la foi, et l'intelligence. Or, l'intelligence s'appuie sur la raison, la foi sur l'autorité, et l'opinion sur le vraisemblable. Il n'y a que les deux premières qui possèdent avec certitude la vérité; mais elle est obscure et voilée pour la foi, claire et manifeste pour l'intelligence. Quant à l'opinion, elle n'est pas en possession de la vérité. On pourrait même dire qu'elle recherche la vérité par le vraisemblable, plutôt qu'elle ne la possède. Il faut bien se garder de confondre ces trois moyens entre eux : ainsi la foi ne doit pas accepter pour certain ce qui n'est que d'opinion, ni l'opinion remettre en question ce que la foi tient pour sûr et certain. D'ailleurs, l'une ne peut affirmer sans être téméraire, ni l'autre hésiter sans être chancelante. J'en dirai autant de l'intelligence; si elle prétend rompre le sceau de la foi, elle se rend coupable d'effraction et d'une sacrilège curiosité. Il est arrivé bien souvent qu'on a pris l'opinion pour l'intelligence, c'est une erreur; en tout cas, si on peut quelquefois confondre l'opinion avec l'intelligence, on ne saurait jamais tomber dans la confusion contraire et prendre l'intelligence pour l'opinion. Pourquoi cela? Parce que, si l'une peut se tromper, l'autre ne le peut pas. Ou, si elle le peut, c'est qu'elle n'est pas l'intelligence, mais l'opinion. L'intelligence proprement dite, non seulement est sûre qu'elle possède la vérité, mais encore elle en a la connaissance intime. Voici

esprits, de déterminer exactement le sens de sa définition, et d'affirmer expressément qu'*estimation* était dans ses ouvrages synonyme de jugement infaillible. Mais, au lieu de simplifier ainsi toutes les discussions et d'arrêter dès le début les attaques que lui méritèrent ses nouveautés de langage, que fit-il ? Il se plaignit d'être, je ne dis pas seulement mal compris, mais calomnié par ses accusateurs ; il tourna et retourna en tous sens la définition incriminée, mais il conserva toujours les termes qui étaient

comment on pourrait définir ces trois procédés : La Foi est une perception volontaire et certaine de la vérité qui n'est pas encore dévoilée ; l'intelligence est la connaissance certaine, évidente d'une chose qui ne tombe pas sous les sens ; l'opinion enfin consiste à tenir pour vraie une chose qu'on ne sait pas être fausse. Ainsi, comme je le disais plus haut, la Foi n'admet point d'incertitude ou, si elle en admet, elle n'est plus la foi, mais une simple opinion. En quoi diffère-t-elle donc de l'intelligence ? En ce que, si elle exclut toute incertitude de même que l'intelligence, elle a néanmoins un voile que l'intelligence n'a pas. Enfin, ce que l'intelligence possède n'exige plus de recherches de sa part, ou, s'il en exige encore, c'est une preuve que l'intelligence ne le possède pas. Au contraire, il n'y a rien que nous désirions plus connaître que ce que nous possédons par la foi, et le comble de la félicité sera pour nous de voir sans voile et sans obscurité ce que nous ne possédons maintenant que par la foi. » (*De Considerat.*, lib. V, cap. III.)

les plus propres à provoquer le doute sur son orthodoxie. Il croyait avoir assez fait en faveur de la certitude de la foi en l'assimilant à la certitude d'un jugement humain. Mais cette assimilation, qui souriait à son esprit, n'était pas de nature à satisfaire l'intelligence plus droite, je dirai même plus raisonnable de ses contradicteurs. Sa définition échappe à l'accusation de scepticisme absolu ; elle n'est pas à l'abri du reproche qu'on peut adresser au doute des académiciens, elle a le tort très grave « de laisser ambigu ce qui est d'une certitude sans égale. » C'est ce que comprit saint Bernard ; et s'il a dépassé la mesure dans quelques termes de son accusation, il faut au moins lui savoir gré d'avoir vengé la foi catholique contre les fausses définitions et les subtilités de la dialectique d'Abélard.

Maintenant nous n'étonnerons personne si nous prétendons que la définition de la Foi, donnée par Abélard, dut exercer sur sa méthode théologique une funeste influence et devenir le germe d'une foule d'erreurs, inconscientes peut-être, mais inévitables et dangereuses.

Mais, avant d'entrer dans l'examen de cette méthode, une question préalable se présente, qui veut être étudiée avec soin.

Abélard est-il, comme on l'a prétendu, un sceptique ou un rationaliste qui s'ignore lui-même? Le doute est-il le principe de sa théologie et le point de départ de ses démonstrations dogmatiques? Ou bien faut-il le ranger parmi les croyants sincères et convaincus ?

Si un livre d'Abélard devait contenir la formule du scepticisme théologique, c'était bien celui dont le titre seul, *Sic et Non* (le pour et le contre), effrayait si fort la foi scrupuleuse de Guillaume de Saint-Thierry (1). Mais il n'en est rien. Cet ouvrage, d'autant plus suspect qu'il était resté ignoré même des contemporains d'Abélard, a été publié par Cousin (2). Pour en apprécier la portée, il suffit d'en lire le Prologue. Le passage de ce Prologue le plus compromettant pour l'orthodoxie d'Abélard, serait le suivant : « Je veux recueillir les diverses maximes des saints Pères qui s'offriront à ma mémoire et qui entraîneront avec elles quelque question, par suite de la dissonance qu'elles paraîtront présenter. Elles exciteront de jeunes lecteurs à s'exercer plus spécialement à la recherche de la vérité et les rendront plus

(1) Ep. Guillelm. a Sto Theodoric. ad Bernard. et Gauf., Carnot.

(2) Ouv. inédits d'Abélard, pp. 3-163.

pénétrants par l'inquisition. L'inquisition est, en effet, la première clef de la science. C'est à l'interrogation assidûment ou fréquemment pratiquée, que le plus perspicace des philosophes, Aristote, demande que tout esprit studieux s'attache avec passion, quand il dit, en parlant de la catégorie de la relation : « Peut-être est-il « difficile de s'exprimer avec confiance sur de « telles choses, à moins qu'on ne les ait retraitées « souvent. Le doute sur chacune d'elles ne sera « pas inutile. » C'est par le doute, en effet, que nous arrivons à l'inquisition, et par l'inquisition que nous atteignons la vérité, suivant cette parole de la Vérité même : « Cherchez « et vous trouverez; frappez et l'on vous ou« vrira. » Et, pour nous donner la leçon morale de son propre exemple, Celui qui fut la Vérité même voulut, vers la douzième année de son âge, s'asseoir au milieu des docteurs et les interroger, nous montrant ainsi, par l'interrogation, l'image d'un disciple qui questionne plutôt que celle d'un maître qui enseigne, Lui, cependant, ce Dieu en qui est la pleine et parfaite sagesse (1). »

Si l'on prenait séparément cette phrase: « C'est par le doute que nous arrivons à l'in-

(1) Trad. Rémusat, ouv. cit., tom. II, p. 175.

quisition, et par l'inquisition que nous atteignons la vérité, » on serait porté à accuser Abélard de pyrrhonisme théologique. Mais le contexte explique sa pensée. Par le doute il entend évidemment ici le légitime contrôle que la raison a le droit d'exercer sur des propositions discutables. Son idée eût été plus claire si, au lieu de suivre la traduction de Boèce, il avait pu s'en rapporter au texte même d'Aristote, que Barthélemy Saint-Hilaire traduit ainsi : « Il n'est pas inutile d'avoir discuté chacune de ces questions. »

Tout le Prologue du *Sic et Non* justifie notre interprétation. L'auteur y remarque que, dans cette foule de phrases qui remplissent les écrits des saints, quelques propositions diffèrent et même se combattent. Cependant, ajoute-t-il aussitôt : « Il ne faut pas juger témérairement ceux qui doivent juger le monde. Au lieu de les soupçonner d'erreur, nous devons nous défier de notre infirmité d'esprit. La grâce doit plutôt nous manquer pour les comprendre, qu'elle ne leur a manqué pour écrire. Leur langage est parfois inusité ; le sens des mots varie ; chacun parle sa langue. Et, d'un autre côté, il faut se rappeler qu'on attribue aux saints beaucoup d'apocryphes, et même que, dans les écrits authentiques et

jusque dans les divins Testaments, des passages ont été altérés par les copistes. Il faut bien penser aussi, lorsqu'un passage nous surprend dans un des écrivains sacrés, qu'il leur est arrivé de se rétracter, ainsi que l'a fait saint Augustin, ou de poser comme question ou conjecture ce qui nous semble affirmation, ou bien enfin de rapporter, sans les adopter, les opinions des autres à titre de documents. Il se peut aussi qu'ils imitent l'Écriture, laquelle se conforme souvent aux idées communes ou aux apparences extérieures.

« Lors donc qu'on trouve des variations ou des contradictions dans les Pères, on doit attentivement rechercher quelles ont pu être les causes de ces divergences, et tenir compte des temps, des circonstances et des intentions. D'ailleurs, en rapprochant soigneusement les différents sens d'un même mot dans les différentes autorités, on arrivera facilement à la solution de la difficulté ; mais, lorsqu'enfin la contradiction est manifeste, il faut comparer les autorités et choisir. On doit lire les docteurs, non avec la nécessité de croire, mais avec la liberté de juger. C'est dans ces sentiments que nous avons soumis cet ouvrage, où sont compilées en un seul volume les maximes des saints, à la règle décrétée par le pape Gélase, concer-

nant les livres authentiques, ayant eu soin de n'y rien citer des apocryphes. Ici commencent les sentences recueillies dans les divines Écritures (1), et qui paraissent se contrarier. C'est à raison de cette contrariété que cette compilation de sentences est appelée le Oui et le Non (*Sic et Non*). »

Ces pages révèlent tout entier l'esprit dans lequel Abélard écrivit ses ouvrages théologiques et le vengent de toute accusation de scepticisme, Rémusat l'a parfaitement remarqué (2) : « L'esprit d'examen peut conduire au scepticisme ; mais il n'est pas le scepticisme et il n'y conduit pas toutours. Abélard était chrétien ; il a pu tomber dans l'erreur, mais non dans le doute ; et, s'il a par ses raisonnements altéré la Foi, jamais il n'a prétendu l'affaiblir. Il se défiait d'autant moins de sa méthode, il la jugeait d'autant moins dangereuse pour les convictions catholiques, qu'elle avait affermi la sienne et qu'en rendant sa foi plus lumineuse (?), elle l'avait rendue plus solide. Son orthodoxie seule peut être mise en question. »

C'est, en effet, son orthodoxie seule que nous

(1) Rémusat fait remarquer (tom. II, p. 176) avec raison, qu'au temps d'Abélard la *science divine* voulait dire, comme en anglais *divinity*, la théologie.

(2) Ouv. cit., tom. II, p. 178.

mettrons en question, dans l'examen même de sa méthode théologique. Abélard est un croyant catholique ; mais sa méthode est-elle aussi orthodoxe que sa conscience?

Abélard ne s'occupe guère de Dogmatique positive. Cependant il est loin de la rejeter absolument. Il place toujours le dogme sous la garde du symbole, des divines Écritures et des Pères. La grande question que nous ayons à examiner ici, c'est de savoir quelle part il a faite à la Foi dans l'exposition et la confirmation des vérités révélées, et quelle part à la raison.

Et d'abord, quelle importance accordait-il à l'*autorité* d'un Dieu révélateur et à la *proposition* de l'Église enseignante? A cet égard, nul doute n'est possible : Abélard a toujours considéré en principe l'autorité divine comme le vrai motif de la Foi, et l'autorité de l'Église enseignante comme la véritable règle de Foi.

Reste à savoir s'il saura bien distinguer l'autorité de la parole de Dieu de l'autorité des livres qui la contiennent, et l'autorité de l'Église qui propose infailliblement les vérités révélées, de l'autorité des docteurs qui l'exposent dans leurs ouvrages, et ne font que la confirmer. A cet égard, une certaine confusion régna toujours dans son esprit, et lui valut, de la part de ses

adversaires, mille tracas qu'il eût aisément prévenus par une exposition de principes plus nette et mieux définie (1).

Mais, cette réserve faite, nous devons constater qu'il établit le dogme sur des preuves d'autorité aussi bien que sur des preuves de raison, et qu'il a, d'ordinaire, recours en premier lieu aux preuves d'autorité. Il prend même soin, au second livre de son *Introduction* (2), de justifier son procédé par les paroles suivantes : « Il me reste à produire les raisons qui peuvent défendre la doctrine que nous avons déjà confirmée par l'autorité. Toute controverse, en effet, au dire de Cicéron, se résume dans l'autorité ou dans la

(1) Dans le Prologue de son *Introd. à la Théologie*, il semble en appeler à la raison ou à l'autorité de l'Écriture comme règle de Foi : « *In quo quidem opere, si culpis meis exigentibus a catholica, quod absit! exorbitavero intelligentia vel locutione; ignoscat mihi ille qui ex intentione opera pensat, parato semper ad satisfactionem de male dictis vel corrigendis vel delendis, cum quis me fidelium vel* virtute rationis, *vel* auctoritate scripturæ *correxerit.* » (Prolog. *Introd.*, p. 3.) Mais on peut entendre cette règle dans un sens large, comme on le fait pour saint Augustin, qui se disait aussi prêt à se rétracter, *ex divina lectione, vel inconcussa ratione corrigere,* et qui en appelait néanmoins à Rome pour la décision des questions doctrinales : *Roma locuta est, causa finita est.*

(2) P. 66, édit. Cousin.

raison; et, selon le sentiment de saint Augustin, il convient que l'autorité passe avant la raison humaine. Dans les choses qui regardent Dieu principalement, il est plus sûr de s'appuyer sur l'autorité que sur le jugement humain. C'est pourquoi saint Augustin a pu dire (1): « L'ordre « de la nature demande que l'autorité précède la « raison; car la raison qui se rend tout d'abord « peut paraître bien faible, si elle ne se sert « pas de l'autorité pour s'affermir. » C'est pourquoi, sur le fondement des autorités que nous avons établies, il nous reste à élever les appuis de nos raisons. »

On aurait tort de s'étonner qu'Abélard donnât ainsi le pas à l'autorité sur la raison. L'autorité plus encore que la raison faisait sa force dans toutes les discussions. Ce n'est pas sans motif qu'il avait composé son *Sic et Non*. Ce recueil de citations *n'était pas seulement*, comme l'a dit Cousin, la *table des matières de ses traités de théologie et de morale*, c'était encore pour lui un précieux arsenal, d'où il tirait à chaque instant les armes nécessaires pour attaquer et pour défendre. Nous ne croyons même pas qu'aucun de ses contemporains ait abusé, plus que lui,

(1) *De Moribus Ecclesiæ*, lib. I, cap. I.

de l'usage des citations; et si la vigueur de son génie n'avait su corriger l'excès de ce procédé d'érudition, par l'introduction de la méthode spéculative dans l'étude de la théologie, nous doutons que ses ouvrages eussent jamais provoqué l'attention de notre philosophie rationaliste.

Abélard est avant tout un érudit, et c'est grâce à cette érudition merveilleuse qu'il croit avoir reçu du Ciel la vocation de théologien. Il est donc tout naturel que, dans l'exposition et la défense de la Foi, il place cette science, par laquelle il domine tous ses contemporains, sinon au-dessus de la raison humaine, au moins avant cette lumière naturelle, par laquelle chacun peut se prétendre égal à lui. Cette science, selon lui, représente le principe d'autorité; et nous savons ce qu'il entend par autorité. En principe, c'est bien l'autorité de Dieu et l'autorité de l'Église, mais dans la pratique, ce sont les textes des Pères et des philosophes, dont il se croit le meilleur interprète.

Ici nous devons en passant signaler, et, d'accord avec ses contemporains, blâmer l'usage immodéré qu'il fit de l'autorité des philosophes païens. Nous savons ce qu'il faut penser de son platonisme. Non content d'attribuer à Platon la connaissance naturelle de la Trinité,

il affirmait encore que l'Incarnation avait été annoncée par la Sybille plus clairement qu'elle ne l'est dans quelques-uns des prophètes. S'il avait pu savoir que les oracles sybillins auxquels (1) il s'en rapportait étaient interpolés par des chrétiens du second siècle, il n'aurait sans doute pas égalé les prophétesses païennes aux prophètes juifs. Cependant le manque de critique historique, qui lui est commun avec tous les auteurs du moyen-âge, ne suffit pas pour l'excuser complètement. C'était un principe de sa théologie que *la religion chrétienne était la restauration de la religion naturelle.* De là à conclure que les païens, en matière de doctrine, avaient été aussi favorisés que nous pour le salut, et que leurs philosophes tenaient chez eux la place que tiennent chez nous les Docteurs et les Pères de l'Église, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, il ne le franchit jamais franchement. Mais on peut lui reprocher d'avoir méconnu la distance qui sépare la connaissance philosophique des païens de la science théologique de nos Docteurs. A cet égard, ses contemporains, et en particulier saint Ber-

(1) Voir sur les Livres sybillins : *Theolog. Virceburg*, edit. tert., tom. IV. p. 110. Cf. Franzelin, *de Deo Trino*, p. 306, et Alzog., *Manuel de Patrologie.*, trad. Bélet, p. 117.

nard, virent aussi juste que nous. Abélard essaya de se défendre contre leurs reproches; mais, au lieu d'établir que ses fréquents appels à l'autorité des philosophes étaient uniquement un argument *ad hominem* à l'adresse des pseudodialecticiens de son temps, il se bornait à se retrancher dans l'exemple des Pères platonisants des premiers siècles, et dans le témoignage de saint Jérôme. Quelques pages du second livre de son *Introduction,* et bon nombre d'endroits de sa *Théologie Chrétienne,* sont consacrés à justifier son procédé. Mais le luxe de ses citations ne suffisait pas pour dissiper tous les malentendus. Il feignait, en effet, de ne pas comprendre la portée des critiques de ses contradicteurs. On ne lui reprochait pas, à proprement parler, d'user de la dialectique et de l'érudition, on lui reprochait d'en abuser ; on ne lui reprochait pas de considérer Socrate, Platon, Aristote, comme les plus grands philosophes de tous les temps et les maîtres de la doctrine la plus pure de l'antiquité, on lui reprochait de leur attribuer une connaissance de nos mystères, supérieure à celle des docteurs juifs et semblable à celle des docteurs catholiques.

Heureusement, Abélard est plus exact dans l'appréciation de l'autorité des Pères. Il a

soin de la distinguer d'abord de l'autorité des ouvrages inspirés. « Faites une distinction entre l'autorité canonique de l'ancien et du nouveau Testament et celle des livres postérieurs. Si dans l'Écriture quelque chose nous semble absurde, n'accusez que le copiste ou vous-même : ce serait hérésie que de supposer rien de plus. Mais, dans les livres qui sont venus après, il n'en est pas ainsi ; saint Jérôme ne semble commander une confiance absolue que pour les opuscules de Cyprien, ceux d'Athanase et le livre d'Hilaire ; quant aux autres, il veut qu'on les lise en les jugeant. C'est le cas du verset : « *Omnia probate; quod bonum est tenete* (1). »

Nous avons la liste des Pères dont les ouvrages ont défrayé l'esprit théologique d'Abélard (2). Le contrôle qu'il exerçait sur plusieurs

(1) I Thessal., v, 21. Prolog. du *Sic et Non*, p. 15.

(2) La voici telle qu'on la trouve dans le *Sic et Non*, son unique répertoire : Origène, saint Cyprien, Eusèbe, saint Hilaire, Prudence, saint Athanase, saint Éphrem, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon pape, saint Prosper, saint Maxime évêque de Turin, Gennade, saint Hormidas pape, Boèce, saint Grégoire-le-Grand, saint Isidore de Séville, Bède, Ambroise Autpert abbé de Saint-Vincent près Bénévent, auteur, au VIIIe siècle, d'un *Commentaire sur l'Apocalypse* ; Hannon, évêque d'Halberstadt (841), qui a commenté les Écritures et rédigé un *Abrégé de*

d'entre d'eux, les Pères grecs par exemple, devait nécessairement demeurer incomplet. Mais, au reste, l'examen qu'il faisait subir à ses nombreuses citations se bornait à une comparaison et à une confrontation de textes. On se rappelle la règle qu'il a posée dans le Prologue du *Sic et Non:* « Lorsqu'on trouve des variations ou des contradictions dans les Pères, on doit attentivement rechercher quelles ont pu être les causes de ces divergences, et tenir compte des temps, des circonstances et des intentions. D'ailleurs, en rapprochant les différents sens d'un même mot dans les différentes autorités, on arrivera facilement à la solution de la difficulté. Mais lorsqu'enfin la contradiction est trop manifeste, il faut comparer les autorités et choisir. » Cette règle est rigoureusement théologique, et pour la compléter il suffit de rappeler la maxime connue qu'Abélard recommandait à ses adversaires : « Ce qui est admis par tous, par le plus grand nombre et par les doctes, ne

l'Histoire de l'Église; Nicolas Ier pape, et Remi, moine de Saint-Germain l'Auxerrois qui enseignait la dialectique à Paris, au commencement du Xe siècle. « On peut soupçonner, dit avec raison Rémusat (ouv. cit., tom. II, p. 127, note), que ce qu'Abélard cite des Pères grecs, notamment d'Origène, de *saint Éphrem* (?) et de saint Jean Chrysostome, vient de seconde main. »

doit pas être contredit (1). » Ne croirait-on pas entendre ici Vincent de Lérins ou saint Bernard ? Abélard s'écarta peut-être de cette régle dans la pratique ; saint Bernard du moins le lui a reproché à propos de la question du mystère de la Rédemption ; mais encore est-il qu'à cet égard il est demeuré inattaquable sur les principes.

Il nous reste à examiner quelle part il a faite à la raison dans cette partie de la théologie qu'on appelle la dogmatique positive.

La raison, nous l'avons vu, précède logiquement l'acte de foi, mais elle n'en est pas le principe constitutif ; qu'en pense notre auteur ?

Il est évident qu'on ne peut faire un acte de foi sur une proposition qu'on ne comprend en aucune manière. Abélard ne tarit pas sur la démonstration de cette vérité, qui est, à son avis, la vraie pomme de discorde entre ses adversaires et lui. Nous verrons plus loin qu'il est dans l'erreur sur ce point. En attendant, nous devons montrer comment il se procure le facile plaisir de développer sa théorie, et le triomphe plus facile encore d'écraser des fantômes d'objections qu'on ne lui fait pas.

(1) *Theolog. Christ.*, lib. II.

« Arrière, dit-il, ceux qui prétendent qu'on ne doit pas élever et défendre la Foi par les preuves de raison (*rationibus*). Les Saints eux-mêmes qui raisonnaient sur les choses de la Foi, n'avaient-ils pas coutume de réprimer et de convaincre leurs adversaires par des similitudes tirées de la raison (*similitudinum rationibus*)? S'il faut croire ce qu'on nous persuade, sans discuter par la raison si la chose doit être crue ou non, nous n'avons plus qu'à accepter des prédicateurs le faux comme le vrai, et à souscrire à ce reproche que l'hérétique Fauste adressait aux catholiques de son temps : « Vous, catholiques, vous devez croire sans examen ; vous détruisez la simplicité de votre foi, dès que vous cherchez à l'établir sur des autorités et sur des raisons. » Il est écrit dans l'Ecclésiastique : « Qui croit vite est léger de cœur (1). » Celui-là croit vite qui acquiesce sans discernement et sans prévoyance aux premières choses qu'on lui dit, sans en discuter la valeur, sans savoir s'il convient d'y ajouter foi... Or, il en est beaucoup qui, pour se consoler de leur incapacité, après avoir essayé d'enseigner en matière de foi des choses qu'ils ne savent pas expliquer de ma-

(1) XIX, 4.

nière à les rendre intelligibles, recommandent cette ferveur de foi qui croit aux choses avant de les comprendre et de savoir si elles en valent la peine... Penser qu'on ne peut dès cette vie comprendre ce qui se dit de la Trinité, c'est tomber dans l'hérésie de Montan qui veut, comme le rapporte saint Jérôme, que les prophètes aient parlé dans l'extase, sans savoir ce qu'ils disaient. Or, Salomon affirme que « le Sage comprend ce qu'il dit au fond du cœur et porte son intelligence sur ses lèvres. » Qui serait assez insensé pour nier que les prophètes ont été des Sages, et qu'ils ont compris, par conséquent, ce qu'ils disaient ? Paul veut que l'on comprenne ce qu'on enseigne, lorsqu'il dit : « Que celui qui parle une langue demande « à Dieu le don de l'interpréter. » Lorsqu'il parle de la vertu de la voix, qu'entend l'Apôtre, si ce n'est l'intelligence de ce que la voix dit, pour laquelle elle a été inventée ?... Ne pas comprendre ce qu'on dit, c'est ne pas le savoir : enseigner alors est une impudence présomptueuse. N'écoutez pas ces maîtres des Lettres saintes qui enseignent aux enfants à prononcer des mots, non à comprendre... Lire sans intelligence est négligence... Qu'y a-t-il de plus ridicule que de voir celui qui veut en instruire un autre, interrogé s'il comprend ce qu'il

enseigne, répondre qu'il ne comprend pas ce qu'il dit, ou ne sait ce dont il parle? Quels éclats moqueurs eussent excité chez les philosophes et les Grecs, chercheurs de sagesse, les Apôtres prêchant le Fils de Dieu, si, dès le début de leur prédication, ils avaient pu être réduits à la confusion d'avouer qu'ils ne savaient ce qu'ils devaient les premiers prêcher et enseigner (1)! »

Dans cette page éloquente, il y a bien des points à discuter et à éclaircir. Et d'abord, Abélard confond deux choses qu'il a parfaitement distinguées ailleurs. Quand il parle des raisons qui précèdent l'acte de foi, quand il flagelle ceux qui croient vite et sont légers de cœur, ne confond-il pas la nécessité des motifs de crédibilité avec la nécessité de comprendre (*intelligere*) l'objet de la foi? Ses contemporains l'ont pensé; saint Bernard l'accuse formellement d'avoir interprété le texte de l'Ecclésiastique non pas dans un sens accommodatice, mais dans un sens hérétique.

Il y a plus, quand il parle de la nécessité des preuves de raison (*rationibus*) pour l'acte de foi, il fait le procès des professeurs qui négligent la dogmatique spéculative; mais il ne s'aperçoit

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, pp. 79 et seq.

pas qu'il condamne du même coup la foi peu éclairée des simples fidèles. En blâmant l'ignorance de quelques représentants de l'Église enseignante, que ne formulait-il ses réserves en faveur de l'Église enseignée ? C'était le cas de dire, comme il l'a fait plus tard : « Aux uns a été donnée la grâce d'enseigner, aux autres celle de comprendre. En attendant, et tant que la raison ne se dévoile pas, l'autorité doit suffire. »

Enfin, comme nous l'avions prévu plus haut, il ne distingue pas assez soigneusement l'intelligence d'une proposition de foi d'avec l'intelligence de la vérité révélée qui est contenue dans cette proposition. Quand il semble vouloir prouver aux maîtres de théologie qu'ils exercent une profession absurde, s'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent, il fait tort à son esprit plus encore qu'à celui de ses adversaires. Le débat et, si l'on veut, le désaccord entre eux et lui était plus grave qu'il ne voulait bien se l'imaginer. Il ne s'agissait pas de savoir si l'on pouvait enseigner des *propositions* inintelligibles, mais bien si l'on pouvait imposer aux intelligences des *vérités* inintelligibles. Abélard semble oublier cette distinction. De là la confusion qui règne dans sa défense et dans ses attaques ; de là aussi le malentendu qui se per-

pétuait entre les représentants de la dogmatique positive et lui, le défenseur de la dogmatique spéculative. Avait-il raison d'exiger pour tous, et surtout pour les professeurs de théologie, l'intelligence des propositions de foi, considérées comme propositions ? Oui, évidemment, et sur ce point personne, que nous sachions, ne l'a jamais contredit. Mais, avait-il raison d'exiger, je ne dis pas la compréhension, il l'a toujours reconnue impossible, mais l'intelligence proprement dite des vérités révélées contenues dans les propositions de Foi ? C'est une question toute différente qui ne regarde plus la dogmatique positive, mais la dogmatique spéculative, et à laquelle, comme nous le verrons, il a donné une réponse fort peu satisfaisante.

Toute cette argumentation d'Abélard n'a contribué à mettre en lumière qu'un seul point, sur lequel tout le monde eût pu aisément être d'accord avec lui, à savoir la priorité logique de la raison dans l'acte de Foi. Et encore son esprit, qui ne sut jamais se borner et ne distingua jamais nettement les droits de la raison, exagéra cette vérité au point de la rendre méconnaissable.

Abélard est un partisan déclaré de la dogmatique spéculative. Sa profession de Foi à cet

égard serait son meilleur titre de gloire, s'il avait su d'abord s'expliquer nettement sur sa théorie, et surtout garder toujours une juste mesure dans l'application qu'il en a faite. Les théologiens, peu nombreux, selon lesquels il faut s'en tenir en théologie à ce que nous avons appelé l'usage *négatif* de la raison, prennent à tâche d'énumérer les inconvénients qu'entraîne après soi l'inquisition rationnelle du dogme, et prétendent que le théologien doit demeurer toujours sur le terrain de la dogmatique positive. Ces inconvénients se réduisent à deux. S'il s'agit des mystères de l'opération divine *ad intra*, l'intelligence humaine court le risque de prendre des analogies pour des ressemblances, et des comparaisons pour des raisons. S'il s'agit des opérations divines *ad extra*, elle tombera dans l'optimisme. Nous ne pouvons méconnaître qu'Abélard n'a échappé à aucun des deux périls signalés. Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de sa doctrine de l'optimisme. Il nous reste à soumettre à l'examen l'application de sa méthode aux mystères qui regardent l'essence même de la divinité. Nous verrons qu'il a singulièrement contribué à jeter le discrédit sur la dogmatique spéculative, en dénaturant sa notion et en exagérant l'office et les forces de la raison. 1° Il a cru

pouvoir pénétrer par son intelligence non pas seulement les vérités révélées que la raison connaît par elle-même, mais encore les mystères qui sont l'objet propre de la révélation, et il a pris ou donné pour des arguments de raison de simples preuves analogiques. 2° Il tombe dans un faux mysticisme en attribuant cette intelligence des mystères aux lumières surnaturelles, c'est-à-dire à la raison exaltée par la foi. La vraie dogmatique spéculative se tient à une égale distance de ces erreurs.

Par Dieu, Abélard entend toujours une nature en trois personnes. Dès le début de son premier ouvrage de théologie, il aborde l'explication du mystère de la sainte Trinité. Il ne songe même pas qu'on puisse ou qu'on doive, dans un travail préliminaire et comme en une sorte d'Introduction au dogme, étudier séparément le Dieu que la philosophie connaît naturellement. Ce procédé donne la clef de sa méthode. Il implique évidemment que l'auteur pose le dogme et l'accepte avant de l'expliquer. Par conséquent sa dogmatique sera la vraie dogmatique spéculative, qui a pour devise la formule célèbre: *Credo ut intelligam.* Ce n'est que par une véritable contradiction et pour son malheur qu'Abélard, dans le cours de son travail, semblera préconiser la devise oppo-

sée : *On doit comprendre avant de croire.* (*Intellectus quærens fidem.*)

Son premier soin est d'établir que la compréhension de la divinité est une chose impossible à la raison. Quoique cette doctrine n'ait rien de neuf, elle a dans sa bouche une certaine valeur, en raison de sa prétention à comprendre (*intelligere*) les mystères. « La nature divine, dit-il, s'éloigne trop de toutes les autres natures qu'elle a formées pour que nous trouvions dans celles-ci des similitudes convenables. Les philosophes qui adoraient le Dieu inconnu, ont jugé que la nature dépassait tellement la pensée humaine, qu'ils n'ont osé l'atteindre ni la définir; et le plus grand de tous, Platon, n'ose dire ce qu'est Dieu, sachant seulement que les hommes ne peuvent savoir quel il est (1). Aussi quelques-uns, voyant qu'on ne pouvait ni le concevoir ni l'exprimer, l'ont-ils exclu du nombre des choses, en sorte qu'ils ont semblé prétendre que Dieu n'était rien......... L'homme a inventé la parole pour manifester ce qu'il comprenait, et comme il ne peut comprendre Dieu, il n'a pas dû oser le nommer de son vrai nom. C'est pourquoi en Dieu aucun mot ne semble conserver

(1) *Timée*, XXVII.

son sens originel. Tout ce qu'on dit de lui est enveloppé de métaphores et d'énigmes paraboliques. Mais les similitudes que nous employons ne nous peuvent jamais complètement satisfaire (1). »

Cet aveu d'impuissance n'empêchera pas Abélard d'employer les ressources de son intelligence à pénétrer dans les secrets de la nature divine. Il se servira de la dialectique et surtout de la contemplation des natures créées, comme de degrés pour monter jusque dans le sein de la Divinité. « Loin de nous, dit-il, la pensée que Dieu n'ait pas disposé les arts, qui sont des dons de sa grâce, pour qu'ils servissent à soutenir sa divine majesté. Les arts du siècle et la dialectique elle-même ont été jugés, par saint Augustin et les autres docteurs ecclésiastiques, fort nécessaires à l'Écriture sainte... Pour moi donc, je pense que l'étude d'aucun art ne doit être interdite à un homme religieux... La science est la compréhension de tout ce qui existe, et elle discerne selon la vérité toutes choses, se rendant en quelque sorte présentes celles mêmes qui ne sont pas. Voilà pourquoi, quand on énumère les dons de l'Esprit de Dieu, on l'appelle l'Esprit

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 88.

de Science... Nous approuvons les sciences, mais nous résistons aux mensonges de ceux qui en abusent... Je suppose qu'aucun homme, versé dans les Lettres saintes, n'ignore que les hommes spirituels ont fait plus de progrès dans la doctrine sacrée par l'étude de la science que par le mérite religieux, et que plus un homme parmi eux a été docte avant sa conversion, plus il a brillé dans l'interprétation des choses saintes. Quoique Paul ne paraisse pas un plus grand apôtre en mérite que Pierre, ni Augustin un plus grand confesseur que Martin, cependant l'un et l'autre, après leur conversion, reçurent d'autant plus largement la grâce de la doctrine, qu'auparavant ils excellaient davantage dans la connaissance des lettres... Que ce peu de mots nous suffisent contre ceux qui, cherchant une consolation à leur inhabileté, murmurent aussitôt que, pour éclaircir notre pensée, nous empruntons des exemples ou des similitudes philosophiques. Comme si les natures mêmes des choses créées par Dieu pouvaient être ennemies de la foi sainte et des raisons divines! Dieu, au contraire, se plaît tant dans son œuvre, qu'il a mieux aimé nous être représenté sous la figure même des choses qu'il a créées, que d'être exprimé par des paroles qui sont de notre façon et de notre invention. Il préfère

la ressemblance des choses à la propriété de nos expressions, comme l'atteste l'Écriture qui aime mieux employer les images tirées des objets que de s'en tenir à l'intégrité d'une locution propre. Que personne ne me fasse donc un crime de me servir, pour expliquer plus facilement ma pensée, de quelques similitudes tirées de mon fond ou empruntées aux philosophes (1). »

Abélard est persuadé que l'étude de la nature et surtout l'étude de l'âme humaine, sont aptes à nous révéler le Créateur. Voici comment il s'exprime à ce sujet au début de son troisième livre de l'*Introduction à la Théologie* : « La sublimité divine peut-elle être l'objet des recherches de l'humaine raison, et le Créateur peut-il par elle se faire connaître de la créature? Ou bien faut-il que Dieu se manifeste par quelque signe sensible, soit en envoyant un ange, soit en apparaissant sous la forme d'un esprit? C'est, en effet, ainsi que le Créateur invisible s'est visiblement révélé dans le paradis terrestre. Mais le propre de la raison est de franchir le sens, d'atteindre les choses insensibles. Plus une chose est de nature subtile et supérieure au sens, plus elle est du

(1) *Introd. ad Theolog.*, p. 72.

ressort de la raison et doit provoquer l'étude de la raison. C'est par la raison principalement que l'homme est l'image de Dieu, et il n'est rien que la raison doive être plus propre à concevoir que ce dont elle a reçu la ressemblance. Il est facile de conclure des semblables aux semblables, et chacun doit connaître aisément par l'examen de soi-même, ce qui a une nature semblable à la sienne. Si d'ailleurs le secours des sens paraît nécessaire, si l'on veut s'élever du sensible à l'intelligible, reste le spectacle admirable de la création et de l'ordre universel. A la qualité de l'ouvrage nous pouvons juger de l'industrie de l'ouvrier absent. C'est ainsi que Dieu s'est fait connaître aux réprouvés eux-mêmes, comme le témoigne l'Apôtre qui, écrivant aux Romains, prouve que tout homme est inexcusable d'avoir méprisé Dieu, puisque la loi naturelle, qui est la lumière même de la raison, lui en a apporté la véritable connaissance (1). »

Abélard revient ici à son idée favorite. Il est persuadé que les philosophes païens ont connu

(1) On connaît ce texte : « *Quod notum est Dei, mafeinstum est in illis, Deus enim illis revelavit... Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* (*Ad Rom.*, cap. I, 19 et 20.)

le mystère de la Trinité, et, en preuve de son opinion, il produit toujours ce texte de saint Paul. Cette idée préconçue devait le conduire à une définition fausse de l'intelligence des mystères, telle que la comporte la raison humaine. Toutes les considérations qu'il vient de nous présenter sur la valeur de la dialectique et sur l'usage que nous pouvons faire des choses sensibles et intelligibles pour monter jusqu'à Dieu, sont parfaitement orthodoxes : saint Bernard les eût volontiers signées. Mais il s'agit maintenant de déterminer jusqu'à quel degré ces choses sensibles et intelligibles peuvent nous donner l'intelligence des vérités révélées. En reconnaissant l'impuissance de l'esprit humain à pénétrer les mystères, Abélard fait une réserve. Il estime que ce caractère d'impénétrabilité et d'incompréhensibilité est commun aux vérités philosophiques et aux vérités théologiques. On se rappelle l'assimilation qu'il a établie entre la foi et l'intelligence : « Autre chose, dit-il, est comprendre ou croire (*intelligere seu credere*), autre chose connaître ou manifester ; car la foi est une estimation des choses qui n'apparaissent pas. La connaissance est l'expérience même des choses, grâce à leur présence. Saint Grégoire a parfaitement établi cette distinction lorsqu'il a dit : « Il est clair que la foi est un argument des

« choses qui n'apparaissent pas, car les choses qui « n'apparaissent pas on ne les croit pas, on les « connaît. » Et l'intelligence se dit aussi en toute propriété des choses invisibles, d'après la distinction essentielle qui existe entre les choses visibles et les choses intellectuelles (1). »

Dès lors que l'invisibilité qui est commune aux vérités de foi et aux vérités intellectuelles est le vrai caractère qui les distingue des choses sensibles, on ne voit pas pourquoi la raison ne pénètrerait pas à un égal degré les unes et les autres, et ne les défendrait pas contre les objections des pseudo dialecticiens, avec une égale force et une égale rigueur. Aussi Abélard s'estime capable de trouver par la raison des similitudes convenables pour donner une satisfaisante intelligence des mystères. Il n'ira pas jusqu'à rendre la foi justiciable de la philosophie ; sa méthode est tout simplement l'exposition raisonnée des mystères. « Mais, comme l'a remarqué Rémusat (2), en s'attachant à bien expliquer le sens des points de foi, il est amené par le procédé dialectique à les rapprocher à un tel degré des vérités philosophiques, qu'on dirait qu'il veut les confondre, et, pour rendre la

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 79.
(2) Tom. II, p. 303.

religion plus raisonnable, l'absorber dans la raison. Ainsi, sans avoir mis en question les vérités de la foi, sans avoir affiché la dernière prétention du rationalisme, il marche vers un but qui serait, en définitive, le terme du rationalisme. Que pourrait-on prétendre, en effet, au delà de cette conclusion dernière : la foi c'est la raison? »

Cette conclusion n'effraie pas la foi philosophique de Rémusat. Il croit même que le rationalisme chrétien pourrait avantageusement s'en accommoder. Cela prouve qu'il confond, comme Abélard, deux choses absolument distinctes, nous voulons dire non seulement l'acte de foi avec l'assentiment de la raison, mais encore l'objet de la théologie avec l'objet de la philosophie pure.

L'objet de la foi est d'une nature toute différente de l'objet de la raison. Pour conserver la véritable notion du mystère, il ne suffit pas de dire qu'il dépasse la compréhension de notre esprit et que Dieu seul en possède l'idée pleine et parfaite. Il ne suffit même pas de dire que, à cause de son infinité, il a un caractère d'invisibilité qui le soustrait à notre intuition. Quand il s'agit de la nature divine, nos conceptions, même purement rationnelles (et Abélard, rendons-lui cette justice, a parfaitement compris

cette vérité), sont sujettes à ce vice radical et à cette imperfection. La raison nous donne bien la certitude de l'existence de Dieu, mais elle ne saurait nous fournir une idée propre de ses perfections. Elle est réduite, sur ce point, à se contenter d'analogies. Ce qui distingue le mystère proprement dit de la vérité philosophique, ce n'est donc pas ce caractère d'invisibilité qui lui est commun avec toutes nos idées sur l'essence de la divinité, mais plutôt sa nature suprarationnelle qui le place, même quant à la démonstration de son existence, au-dessus de la portée de tout esprit humain. Prenons pour exemple l'idée de l'attribut de la *Justice*, et l'idée de la *Trinité des personnes en Dieu.* En vertu des forces naturelles de la raison, nous connaissons l'existence en Dieu de l'attribut de justice. Tant que notre esprit conservera la notion du principe de causalité, il pourra atteindre cette vérité par lui-même. Mais, s'agit-il de comprendre ce qu'est en Dieu cet attribut de justice, notre esprit hésite, il chancelle, il est opprimé par la gloire. Comme il ne voit pas en elle-même cette perfection divine, il est forcé de recourir à des images sensibles qui ne lui en fournissent qu'une idée impropre et simplement analogique.

Pour l'intelligence de la Trinité des personnes

en Dieu, l'impuissance de notre raison éclate encore davantage. Ce n'est pas seulement la nature de ce mystère (*quid sit?*) qu'elle ne peut comprendre proprement (*intelligere*), mais son existence même (*an sit?*) qu'elle est incapable d'atteindre et de démontrer. Sans la révélation, elle aurait toujours ignoré ce dogme, et avec l'aide même de la révélation, elle ne peut l'accepter que par un acte de Foi.

Ainsi les créatures font connaître à la raison l'existence et les perfections de Dieu (*an sit?* et *quid sit?*), la première proprement, les autres analogiquement, mais elles ne sauraient nous faire concevoir les mystères. L'Esprit-Saint supplée à leur insuffisance en nous révélant leur existence (*an sint*), et ensuite elles en fournissent à notre esprit une idée analogique (1).

Or, la discussion entre Abélard et ses adversaires se réduisait précisément à ce point : la raison doit-elle admettre les mystères, celui de la Trinité, par exemple (*an sit*)? Abélard répond en montrant que la Trinité des personnes en Dieu n'est pas plus incompréhensible que les attributs essentiels de la Divinité. Il répond en

(1) Comparez ce que nous avons dit au commencement du chapitre précédent sur l'intelligence du mystère de la Trinité.

un mot à la question *quid sit?* Puis, entraîné par la dialectique, il entreprend la démonstration de l'existence du dogme. N'était-ce pas professer la possibilité pour la raison d'atteindre, par elle-même, à la connaissance de la Trinité? C'est la conclusion que ses juges et saint Bernard ont tirée de son argumentation; et on ne peut nier qu'elle ne soit, au moins implicitement, contenue dans ses paroles. Elle y est contenue implicitement, quand il donne ses analogies pour des raisons nécessaires et des explications satisfaisantes des mystères; elle y est contenue implicitement quand il attribue aux arguments de Boèce une véritable force démonstrative, et quand il invoque en faveur du dogme l'autorité de Platon et le texte de saint Paul.

Cette conclusion nous ramène en présence du fameux texte que nous avons déjà plusieurs fois cité. Abélard parle d'une connaissance des mystères, qui « s'appuie moins sur *le témoignage de l'autorité divine que sur la force des arguments de la raison humaine*, lorsqu'on ne croit pas une chose parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue. » Il regarde cette adhésion, cette connaissance, tantôt comme les *commencements de notre foi,* tantôt comme la foi, qui n'a pas besoin pour devenir la foi catholique, que *d'être animée par la charité.*

Ailleurs, il est vrai, il reconnaît qu'il ne faut point appeler foi l'adhésion que nous arrache l'évidence rationnelle ; mais il joint à cet aveu une réserve significative. « Lorsqu'on entend, dit-il, touchant Dieu, quelque chose que l'on ne comprend pas, l'auditeur est excité à l'inquisition ; l'inquisition enfante aisément l'intelligence, si la dévotion l'accompagne. Aux uns a été donnée la grâce de dire, aux autres celle de comprendre. En attendant, et tant que la raison ne se dévoile pas, l'autorité doit suffire. » Ces deux textes, rapprochés l'un de l'autre, contiennent toute la théorie d'Abélard touchant l'intelligence des mystères. Nous la formulons en la proposition suivante : Étant donnée la révélation d'une vérité de Foi, croyez-la, en attendant que vous puissiez la comprendre ; mais l'intelligence de cette vérité n'est pas impossible. Quel nom donner à cette méthode ? Est-ce le rationalisme ? Est-ce la dogmatique spéculative ? Ni l'un ni l'autre. C'est une théorie erronée, qui n'a pas de nom dans le langage théologique, une fausse imitation du mysticisme et de la scolastique.

C'est ici qu'il importe de noter un caractère qui distingue essentiellement la méthode d'Abélard de celle des rationalistes. Quand il dit que c'est avec l'aide de la foi et de la dévotion que la

raison arrive à comprendre les vérités révélées, ne semble-t-il pas placer l'objet de la Foi dans une autre sphère que celle où se trouve l'objet de la raison ? Ne reconnaît-il pas implicitement que toute intelligence n'est pas capable d'y atteindre? Il réserve, en effet, ce privilège à un petit nombre d'initiés, préparés comme lui par la dialectique, par une vie pure, par la grâce divine, à la pénétration des mystères. Sa théorie sur ce point est curieuse à étudier; elle rappelle à beaucoup d'égards le mysticisme exagéré d'Origène : « Gardez-vous, dit-il, de ceux qui rapportent, en raisonnant, la nature incorporelle de la Divinité à la similitude des corps composés d'éléments, moins pour atteindre la vérité que pour faire montre de philosophie. Ils ne s'élèvent point à la connaissance de Celui qui résiste aux superbes et fait grâce aux humbles. Nul ne connaît ce qui est de Dieu, hors l'Esprit de Dieu. Nul ne peut rien enseigner, si Dieu ne l'illumine. Dieu est le maître intérieur qui instruit, sans parole, qui il lui plaît. Aussi la vie religieuse sert-elle plus à le comprendre que la subtilité d'esprit. Dieu aime mieux la sainteté que le génie. Ceux qui ont la ferveur de l'amour, qu'importe qu'ils nous paraissent des simples et des idiots et ne puissent exprimer ni démontrer tout ce que l'inspiration divine leur fait comprendre ? Plût à Dieu qu'ils

y prissent garde, ceux qui s'attribuent impudemment la maîtrise en Écriture sainte, et qui ne corrigent point leur vie, mais vivent charnellement dans la souillure ! Ils disent que l'intelligence spéciale des énigmes divines leur a été donnée, que les secrets célestes leur ont été confiés : ils mentent. Ils semblent se vanter ouvertement d'être le temple du Saint-Esprit. Que du moins l'impudence de ces faux chrétiens soit écrasée par les philosophes gentils qui pensaient que la science de Dieu s'acquiert moins en raisonnant qu'en vivant bien ! Qu'ils écoutent Socrate, qui professait qu'il ne pouvait rien que par la grâce divine. Qu'ils écoutent les philosophes, ceux qui se disent philosophes ! Qu'ils écoutent leurs maîtres, eux qui méprisent les saints (1) ! »

Ne dirait-on pas que cette page tout entière, (à part l'allusion aux philosophes et la confusion entre la lumière naturelle dont Dieu illumine tout homme venant en ce monde et la lumière surnaturelle qui est un pur don de sa grâce) est sortie de la plume de saint Bernard, et a été dirigée contre Abélard lui-même ?

Il accentue encore et exagère sa pensée dans un autre endroit de ses ouvrages que nous

(1) *Theolog. Christ.*, lib. III.

avons déjà cité. « Si les apôtres, si les prophètes ont compris les mystères, c'est par l'effet d'une révélation spéciale. C'est d'eux qu'il a été dit : « L'Esprit Saint vous enseignera toutes choses « et vous suggèrera tout ce que vous direz (1) ; » et : « Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de « votre Père qui parle en vous (2). » Abélard passe ensuite à lui-même : « Si nous traitons les mystères de Dieu, c'est Lui qui le fait plutôt que nous, Lui à qui est facile ce qui nous est impossible... *Il enseigne et nous comprenons*, il suggère et nous exposons, ce que nous ne pourrions jamais atteindre par nous-mêmes, les mystères de Dieu et de la Trinité... Saint Jérôme établit parfaitement cette distinction et il professe que la génération du Verbe peut bien être expliquée par nous, *per nos ;* mais non comme de nous-mêmes, *non a nobis* (3). »

Cette théorie pourrait, à la rigueur, être entendue dans un sens orthodoxe : Abélard n'est pas le premier ni le dernier des théologiens qui en ait appelé à la lumière de l'Esprit Saint pour expliquer et développer les mystères devant les fidèles ; mais si on considère le ton général de

(1) Joann., XIV, 26.
(2) Matth., X, 20.
(3) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, pp. 82 et 83.

ses affirmations et la prétention qu'il affiche de mettre les mystères à portée de la raison, il est évident qu'il attache un sens particulier à cette illumination qui lui est commune avec les philosophes de l'antiquité et les apôtres de l'Évangile. La lumière de Foi a élevé, selon lui, son intelligence à la hauteur des vérités révélées, et lui a permis d'en pénétrer les secrets. C'est là le mysticisme qu'on lui a reproché si fortement (1). Saint Bernard a parfaitement vu, signalé et flétri cet égarement, lorsqu'il disait dans sa lettre à Innocent II (2) : « Il a paru en France un homme qui, d'ancien docteur qu'il était, vient de se faire théologien, et qui, après avoir passé les premières années de sa jeunesse dans les exercices de la dialectique, vient à présent nous débiter ses rêveries sur l'Écriture-Sainte... Se figurant tout savoir dans le ciel et sur la terre, excepté le verbe *nescio* (*je ne sais pas*), il jette les yeux sur tout, scrute les mystères mêmes de Dieu, et, après ces investigations, vient nous rapporter des choses qu'il n'est donné à aucune langue humaine d'exprimer. Prêt à rendre raison de tout, il prétend expliquer ce qui dépasse la raison elle-même. » Saint Bernard faisait remar-

(1) De Rochely, ouv. cit., chap. III.
(2) *Tract. ad Innocent.*, cap. I, n. 1.

quer, mais Abélard n'avait jamais suffisamment compris, que la raison, même aidée de la foi, était incapable de saisir et d'expliquer dialectiquement les mystères. Avec les principes d'Abélard, la théologie spéculative allait se perdre dans les rêves et les ténèbres d'un faux mysticisme.

Leibnitz, dont l'orthodoxie en cette matière ne peut être suspecte, a donné dans sa juste mesure la formule générale du vrai rationalisme dogmatique, que nous appelons avec les théologiens la dogmatique spéculative : « Il ne faut pas toujours demander, dit-il, des notions adéquates et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué... Nous convenons que les mystères reçoivent une explication ; mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystère, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens ; mais il n'est pas nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment (1). »

Lorsque Abélard a dit : « Nous voudrions opposer quelque chose de vraisemblable, de voisin de la raison humaine, et qui ne fût pas

(1) Leibnitz, *Œuvres philosophiques*, edit. Janet, 2e vol., p. 74.

contraire à la Foi, à ceux qui se font gloire de vaincre la Foi par les raisons humaines (1), » il semble qu'il reconnaisse la nécessité pour la raison de se contenter, dans l'exposition de la foi, d'une explication analogique des mystères. Mais il ne s'en est pas tenu à ce principe. Séduit par ses propres comparaisons et par ses similitudes empruntées à la dialectique, il prit pour de véritables preuves de raison ce qui pouvait tout au plus donner une intelligence analogique des vérités révélées. Il méconnaissait du même coup le véritable objet de la foi et la vraie portée de la raison. Le génie humain, quelle que soit sa force, ne trouvera jamais dans la lumière de la raison la certitude d'une vérité de foi. Abélard eut donc tort de prétendre, contre ses adversaires, avoir donné l'explication du mystère de la Trinité, dans des proportions convenables (*proportionibus congruis*), et de l'avoir rendu intelligible à tout homme de bonne foi par le moyen des catégories d'Aristote.

Toute explication d'une vérité révélée doit rester une explication analogique, et n'a par conséquent par elle-même aucun moyen d'emporter l'assentiment de ceux qui nient le mystère. Pour accepter cette explication analogique,

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 67.

il faut préalablement avoir la foi ; et l'assentiment de la foi, pour être un assentiment raisonnable, n'est pas pour cela un assentiment de raison. La foi et la raison ont chacune leur domaine séparé : elles peuvent s'unir l'une à l'autre, mais jamais se confondre. Entre *intelligere* et *credere*, quoi qu'en pensent et disent Abélard et Rémusat, il y aura toujours un abîme (1).

(1) Est-ce à dire qu'il faille regarder comme inutile ce que nous avons appelé l'usage *positif* de la raison dans l'étude de la théologie, et rejeter les analogies tirées des sciences ou de la nature, comme plus propres à tromper notre intelligence qu'à l'éclairer? Rémusat serait de cet avis. « On pourrait en principe, dit-il, condamner toutes les similitudes ; mais les Pères ont apparemment regardé comme utile, pour donner le change à la curiosité de l'intelligence, de s'adresser à l'imagination. Quelquefois on apaise la faim en la trompant, et l'on fait mâcher à l'homme affamé des substances qui ne sont pas des aliments et qui le calment sans le nourrir. La même chose se pratique en philosophie ; on donne à l'esprit des métaphores en place de raisons; c'est un palliatif de notre ignorance. » (P. 330, tome II). « Aucune des démonstrations que l'Église autorise ou tolère n'échappe peut-être complètement aux critiques que l'orthodoxie peut diriger contre celle d'Abélard... Toutes, elles ajoutent à la difficulté des mystères celle de la contradiction des termes. Le plus sage nous semblerait donc de recevoir religieusement de la Tradition évangélique, le dogme de la Trinité, et d'en considérer la théorie canonique comme une règle écrite destinée à

Abélard sera-t-il plus exact dans la dogmatique polémique ? La polémique était la passion de toute sa vie. Les luttes philosophiques l'avaient façonné à la guerre contre les hérétiques, et la théologie n'avait d'autre intérêt pour lui que celui de satisfaire son penchant pour la discussion. En toutes choses il éprouvait le besoin de rencontrer des contradicteurs. On lui reprochait, en effet, de se livrer en vain dans cette étude à des combats de parole, et de consacrer sa vie à enfoncer, pour employer une expression vulgaire, les portes ouvertes. Il transcrit lui-même cette objection et y répond : « Tout ce qu'on peut ouvrir a été ouvert par d'autres, ou ce que nous voulons ouvrir ne saurait être ou-

prévenir toute tentative d'interprétation et en tenir la place dans le langage chrétien, sans introduire dans l'esprit une idée de plus. » (P. 384, tom. II.) Rémusat voudrait par ce blâme de l'usage positif de la raison en matière de dogme, envelopper dans une même condamnation Abélard et saint Thomas. C'est une méprise et une injustice. D'une part, saint Thomas n'a jamais prétendu donner une démonstration positive des mystères ; il s'est contenté d'une explication analogique, et non d'une démonstration négative, c'est-à-dire de la réfutation des objections adressées au dogme catholique. D'autre part, il estime avec raison que la notion de la Trinité des personnes en Dieu, est une *idée de plus* introduite dans son esprit.

vert ? La Trinité est un mystère ineffable. — Sans doute, mais qu'ont fait les Pères qui nous ont laissé tant de traités sur la Trinité ? Si tout ce qu'on peut enseigner est enseigné, pourquoi sont-ils venus l'un après l'autre, et celui-ci a-t-il tenté de rouvrir ce qu'avait déjà ouvert celui-là ? Si les enseignements existants suffisent, comment se fait-il que les hérésies repullulent sans cesse, que les doutes subsistent encore ?... Vous demanderez peut-être à quoi ont servi tant de traités. Écoutez le mot d'un poète :

Est quoddam prodire tenùs, si non datur ultra (1).

« Il a suffi aux Pères de résoudre les questions qu'on agitait alors, de lever les doutes de leur temps et de laisser leur exemple à la postérité... Cet exemple nous dit de prendre les armes quand l'ennemi nous menace... Or, vous savez ce que dit encore un poète :

Nondum tibi defuit hostis (2).

« Jusqu'à quand l'Église actuelle contiendra-t-elle indistinctement la paille mêlée avec le grain ; et l'homme ennemi de la maison du Seigneur continuera-t-il d'y semer l'ivraie ? Jusqu'à

(1) Horace, epist. I, lib. I, 32.
(2) Lucain, *Pharsale*, I, 23.

la fin des siècles apparemment, où les moissonneurs, anges de Dieu, lieront en gerbe l'ivraie et la jetteront aux flammes. Les schismatiques, les hérétiques ne peuvent manquer, et le chemin ne sera jamais sûr entre les scorpions et les serpents ; mais toujours, pour exciter et éprouver les fidèles, l'Église, notre mère, verra renaître ceux qui, sous le nom du Christ, adoreront les antechrists (1)... »

Par hérétiques, Abélard entend tous les orgueilleux qui se révoltent contre l'ensemble ou contre une partie de l'enseignement de Jésus-Christ et de l'Église. Il met sur le même pied les hérétiques en théologie et les pseudodialecticiens, que saint Anselme appelait également des hérétiques en dialectique, et il entend les combattre par les mêmes armes.

Ces esprits forts l'indignent. Il ne trouve pas de termes assez énergiques pour exprimer l'horreur qu'ils lui inspirent. Chose digne de remarque ! il s'est servi, pour les peindre et les stigmatiser, des traits mêmes que saint Bernard a employés plus tard pour le flétrir à son tour.

« Saint Paul, dit-il, s'est prononcé maintes fois contre l'esprit contentieux et les argumentations verbeuses ; et un Pape, répétant les pa-

(1) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, pp. 74 et 83.

roles de saint Ambroise, a dit : « Les hérétiques « mettent dans la discussion toute la force de leur « poison. » Au temps où nous sommes, les dialecticiens, ces sophistes tant raillés par Platon, ceux qui n'usent pas mais abusent de l'art, s'arrogent le premier rang parmi les philosophes, croyant avoir acquis la meilleure philosophie, parce qu'ils ont la plus verbeuse. En eux est ce principe de tout péché qui précipita le premier ange de la céleste béatitude, l'orgueil. Les professeurs de dialectique s'imaginent qu'armés des raisons les plus rares, ils peuvent tout prétendre et tout attaquer, qu'il n'est rien qu'ils ne puissent comprendre et discuter ; et, pleins de mépris pour toutes les autorités, ils se font gloire de ne croire qu'en eux seuls, car ils n'acceptent que ce que leur persuade la raison... L'orgueil suit la science et l'aveuglement l'orgueil, et ainsi, chose singulière, la science ramène à l'ignorance. En s'attribuant à soi-même le don que l'on tient de Dieu, on le perd et l'on s'égare d'autant plus qu'on avait été mieux doué..... L'hérétique, comme le mot l'annonce, est celui qui choisit ou qui suit la préférence de son jugement, c'est-à-dire qui préfère son propre esprit à celui de Dieu. Il devient alors présomptueux, impatient, contentieux ; il se forme à la dispute plus qu'à la discipline, et

aspire à la gloire plus qu'au salut..... Gardez-vous de ceux qui rapportent, en raisonnant, la nature unique et incorporelle de la divinité à la similitude des corps composés d'éléments, moins pour atteindre la vérité que pour faire montre de philosophie. Ils ne s'élèvent point à la connaissance de Celui qui résiste au superbe et fait grâce aux humbles (1). »

Mais quelle conduite le catholique doit-il tenir à l'égard de ces insulteurs de sa foi? Peut-il se renfermer dans un silence dédaigneux? ou doit-il arracher à son adversaire les armes dont il se sert, pour les employer contre lui? On devine le parti que choisira Abélard. « La philosophie, dit-il, est comme le glaive acéré dont un tyran aveugle se sert pour tout détruire, mais qui peut servir pour la défense; elle peut faire beaucoup de bien et beaucoup de mal. On sait que les péripatéticiens, que nous appelons aujourd'hui les dialecticiens, ont par de bons arguments réprimé les hérésies tant des stoïciens que des épicuriens... Puis donc que l'importunité de ces querelleurs ne peut être réprimée par l'autorité ni des saints, ni des philosophes, et qu'il faut absolument lui résister par le raisonnement humain, nous avons

(1) *Theolog. Christ.*, lib. III.

résolu de répondre aux fous selon leur folie, et de pulvériser leurs attaques par les moyens qui leur servent à nous attaquer (1). »

Ici, Abélard rentre complètement dans sa pensée sur l'usage de la raison dans les questions de dogme. « Il faut, dit-il, que selon la recommandation de saint Pierre, nous soyons toujours prêts à rendre raison à quiconque nous en demandera compte. Saint Augustin ne nous a-t-il pas dit également : « Demandez par « l'oraison, cherchez par la discussion, *quærite disputando*, frappez par la prière. » Les hérétiques doivent être réprimés par la raison plutôt que par la force (2). »

Cette remarque est juste : on ne peut évidemment convaincre les hérétiques que par les principes qu'ils admettent. Le rôle de la raison dans cette œuvre de polémique se bornera donc à les éclairer sur l'impuissance de leurs attaques, à les réfuter par des arguments *ad hominem*, et enfin à montrer la convenance, la *rationalité* des dogmes de notre foi.

Tel est le but que se propose Abélard. Heureux s'il l'eût atteint sans le dépasser !

Pour montrer aux incrédules et aux héré-

(1) *Theolog. Christ.*, lib. III, p. 462.
(2) *Introd. ad Theolog.*, lib. II, p. 75.

tiques la vanité de leurs objections, il ne manque pas d'affirmer en toutes circonstances l'impuissance où se trouve la raison humaine de comprendre l'incompréhensible majesté de Dieu. « Les philosophes, dit-il, doivent se contenter de s'enquérir des natures créées. Encore ne peuvent-ils suffire à les comprendre et à les discuter rationnellement. Si nous jugeons difficilement des choses qui sont sur la terre, à la portée de notre vue, quel travail nous faudrait-il pour atteindre à celles qui sont dans les cieux?... L'excellence de Dieu est au-dessus de l'intelligence... Comment s'étonner qu'il transgresse, par sa nature, les règles et les exemples des philosophes, Lui qui souvent les casse par ses œuvres ? Car les miracles ne se conforment pas à la physique d'Aristote.... (1).

« Ne doit-il pas suffire à la raison qu'il lui soit démontré que Celui qui surpasse tout, doit surpasser les forces de l'intelligence et de la dialectique des hommes? Quelle chose devrait plus indigner les fidèles que de confesser un Dieu que cette petite raison humaine pourrait comprendre (2) ! »

« C'est ce qu'ont senti les saints et les philo-

(1) *Introd.*, lib. II, p. 75.
(2) *Theolog. Christ.*, lib. III.

sophes... Que répondront à tout cela les professeurs de dialectique, s'ils veulent discuter par le raisonnement ce que leurs principaux docteurs affirment ne pouvoir être expliqué ? Ils se moqueront de leurs docteurs pour n'avoir pas vu la vérité que Dieu leur inspirait, vérité que ceux-ci font profession de ne pouvoir exposer en dissertant, tenant pour plus véritable ce qui surpasse davantage la portée de l'intelligence humaine... Oh ! plût à Dieu que ceux qui s'affichent pour philosophes fussent détournés de leur présomption, et qu'on les vît cesser de nier l'existence de l'incompréhensible majesté du Dieu suprême, parce qu'ils ne l'entendent pas discuter avec une parfaite évidence (1) ! »

Abélard entre alors dans la série des arguments *ad hominem*. Il suppose qu'à défaut de raison, les philosophes, pour rester raisonnables, doivent s'en rapporter à la parole des maîtres dont ils invoquent si souvent l'autorité. Après avoir établi au début du IIIe livre de l'*Introduction*, l'existence et l'unité de Dieu sur *des raisons nécessaires* et sur *des raisons morales*, il terminait ainsi sa discussion : « Accordons que des arguments d'une vérité nécessaire nous fissent défaut pour fermer la bouche

(1) *Theolog.*, *Christ.* lib. III.

de l'incrédule opiniâtre, ne serions-nous pas en droit de l'accuser d'une odieuse impudence? Car il resterait du moins qu'il ne peut détruire ce qu'il attaque, et qu'il a contre lui l'honnêteté et l'utilité. D'un côté, point de démonstration rigoureuse, soit, mais de nombreuses raisons; et de l'autre côté pas une raison. Si vous en croyez l'autorité des hommes, quand il s'agit de choses occultes, de ces régions du ciel que vous ne pouvez explorer par l'expérience, si vous vous croyez alors certains de quelque chose, pourquoi ne pas céder à la même autorité, quand il s'agit de Dieu, l'auteur de tout? »

Il emploie la même méthode de réfutation quand il s'agit de la Trinité et de l'Incarnation. Il renvoie ses adversaires à Boèce et à Platon, dont ils ne peuvent contester la compétence. Sa confiance en Boèce est absolue. Il ose formuler à l'adresse des philosophes incrédules cette étrange profession de foi: « Nous tenons du seul Boèce tout ce que nous savons de l'art de l'argumentation en usage aujourd'hui, et c'est de lui que nous avons appris tout ce qui fait la forme d'un raisonnement. Nous savons que c'est encore lui qui a disserté sur le dogme de la Trinité exactement et philosophiquement, en se conformant à la classification des dix catégories. Accuseront-ils le maître même de la raison, et

diront-ils qu'il s'est égaré dans l'argumentation, celui de qui ils font gloire de l'avoir apprise ? Quoi ? le maître n'aura pas aperçu ce qu'aperçoivent ses disciples ! Il n'aura pas vu par quelles raisons on peut confirmer ce qu'il soutenait (1) ! » Abélard n'est pas éloigné, on le voit, de croire à l'infaillibilité de ses maîtres, et s'imagine pouvoir confondre ses contradicteurs par ces mots fameux : *magister dixit.*

Ce qui est plus grave encore, c'est la conclusion qu'il tire des précédents de Platon et de Boèce, et l'illusion qu'il entretient touchant la possibilité d'une démonstration philosophique du dogme. Une fois dans cette voie et sur cette pente, il glissera aisément et tombera dans la fausse dogmatique spéculative que nous avons déjà signalée. Au lieu de se borner à établir la convenance, la non-impossibilité et la *rationalité* des mystères, il essaiera d'en donner à son tour une explication, une démonstration même, et croira de bonne foi pouvoir par son argumentation forcer l'assentiment de ses adversaires. Nous avons vu combien il s'était fait illusion en essayant une explication rationnelle du mystère de la Trinité ; nous avons vu comment sa méthode menaçait d'anéantir les mystères en général. Sa théorie

(1) *Theolog. Christ.*, lib. III.

était sujette à un double inconvénient, que saint Thomas définit en ces termes : « Quiconque entreprend de démontrer par la raison naturelle la Trinité des personnes en Dieu, nuit à la Foi de deux manières : Premièrement, il manque au respect dû à la dignité de la Foi, dont l'objet invisible échappe à la raison humaine, selon ce mot de l'Apôtre : « *Nous parlons de la sagesse de Dieu qui est enveloppée dans le mystère* (1). » Secondement, s'il veut amener les autres à la Foi, il manque le but qu'il vise ; car en apportant, pour établir la vérité de la Foi, des raisons qui ne sont pas probantes, il s'expose à la risée des infidèles (2). »

Ne croirait-on pas que cette critique du saint Docteur a été dirigée spécialement contre Abélard? Cependant, à la décharge de celui-ci, nous devons dire que s'il a, par ses procédés dialectiques, diminué, abaissé et presque aboli les mystères, en particulier celui de la Trinité, ce fut certainement contre son intention et par un abus de langage dont il ne prévoyait pas les conséquences avant son entrevue avec saint Bernard et la tenue du concile de Sens. A l'en croire même, il n'aurait fait de la raison qu'un usage

(1) I Cor., II, 7.
(2) *Summ. Theolog.*, I, q. 32, art. 1.

purement négatif, et serait resté uniquement sur la défensive avec les adversaires de notre foi, en réfutant leurs objections et en se bornant à montrer la convenance, la *rationalité* du dogme. « Voilà, dit-il en achevant son quatrième livre de la *Théologie chrétienne* (1), ce que nous avons osé écrire touchant la plus haute et la plus incompréhensible philosophie de la Trinité, incessamment forcé et provoqué par l'importunité des infidèles, n'affirmant rien de ce que nous disons et ne prétendant pas enseigner la vérité que nous faisons profession de ne pas savoir. Mais ceux qui se glorifient de combattre notre foi, ne cherchent pas non plus la vérité, mais le combat. Attaqués, si nous pouvons leur résister, il doit suffire que nous nous défendions. Ceux qui se font aggresseurs, s'ils ne triomphent, succombent dans leurs desseins et disparaissent. Et puisqu'ils nous attaquent principalement avec des raisons philosophiques, nous aussi, nous avons de préférence recherché celles qu'on ne saurait pleinement entendre, si l'on n'a consacré ses veilles aux études philosophiques et surtout dialectiques. Il était vraiment nécessaire que notre résistance à nos adversaires usât des moyens qu'ils acceptent, nul ne

(1) P. 561.

pouvant être accusé et réfuté que sur les points accordés par lui, pour que ce jugement de la vérité fût accompli : « Sur le témoignage de ta propre bouche, mauvais serviteur, je te condamne (1). »

Si l'intention et la bonne foi pouvaient jamais justifier l'homme qui se trompe, cette page mériterait à Abélard l'absolution de ses égarements. Malheureusement, des protestations de ce genre ne corrigent pas les abus et ne rectifient pas les erreurs. Quoi qu'il en dise, et même quoi qu'il en pense, notre théologien ne s'est pas borné à réfuter ses adversaires, en montrant l'inanité de leurs arguments et l'impuissance de leur vaine philosophie dans ses attaques contre le dogme. Il a essayé de les confondre par une démonstration positive des vérités attaquées. Il a cherché dans la raison l'explication du mystère. C'est là un point vulnérable, un côté irrémédiablement faible de sa dogmatique polémique (2).

(1) Luc, XIX, 22.

(2) Abélard a fait en maints endroits de ses ouvrages, notamment au livre III de sa *Théologie Chrétienne* (passim) et au livre II de son *Introduction à la Théologie* (p. 67), la même déclaration d'impuissance à pénétrer les mystères par la raison ; ce qui prouve qu'il a subi, comme malgré lui et à son insu, les entraînements de la dialectique.

L'inefficacité de l'argumentation d'Abélard, la témérité de sa méthode ne pouvaient manquer de choquer l'esprit si judicieux et l'orthodoxie si scrupuleuse de saint Bernard. Le saint abbé n'entreprend pas d'analyser les rapports de la raison et de la foi, et de montrer les divers avantages ou inconvénients de la théorie d'Abélard. Sans s'occuper de sa dogmatique positive, il signale uniquement le vice radical de sa dogmatique spéculative et de sa dogmatique polémique, et rappelle le novateur au respect de la saine logique. Ce qu'il ne peut souffrir, c'est que, sous le couvert d'une méthode nouvelle, on prétende « dépasser les limites posées par les Pères. » Ces limites, en effet, ne s'imposent-elles pas d'elles-mêmes aux esprits les plus avides de science : « Vouloir expliquer ce qui dépasse la raison, c'est pécher en même temps contre la raison et contre la Foi. Qu'y a-t-il de plus contraire à la raison que de la faire servir à se surpasser elle-même ? Et que peut-on voir de plus opposé à la Foi, que de refuser de croire tout ce qui dépasse la portée de la raison (1) ? »

En faisant condamner la méthode d'Abélard, saint Bernard a donc rendu à la philosophie elle-même un service signalé ; et sa victoire, au

(1) *Tract. ad Innocent. de errorib. Abælard.*, cap. .

lieu d'être un échec pour la science digne de ce nom, fut, au contraire, son triomphe. L'Église estime que toute attaque directe ou indirecte à la Foi est une blessure faite à la raison. Voilà pourquoi elle frappe sans rémission les violateurs des mystères. En conservant le dépôt qui lui a été confié, elle a conscience de sauvegarder les droits en même temps que les devoirs de l'intelligence humaine.



CONCLUSION

« Pierre Abélard est, avec saint Bernard, dans l'ordre intellectuel, le plus grand personnage du XII[e] siècle. Comme saint Bernard représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne dans son admirable bon sens, sa profondeur sans subtilité, sa pathétique éloquence, mais *aussi avec ses ombrages* (?) et *dans ses limites parfois trop étroites* (?), de même Abélard et son école représentent en quelque sorte le côté libéral et novateur du temps, avec ses promesses souvent trompeuses et un mélange inévitable de bien et de mal, de raison et d'extravagance (1). »

Tel est le jugement par lequel Cousin clôt ses belles études sur Abélard. Nous souscrivons à cette conclusion générale, en indiquant une réserve que nous commande l'intérêt de la

(1) *Ouv. inédits d'Abélard*, par Cousin., Introd., p. 189.

vérité. Nous ne saurions admettre que les *limites de l'orthodoxie* dans lesquelles le génie d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, d'un Bossuet s'est trouvé à l'aise, aient jamais été trop étroites pour les esprits sains. D'autre part nous croyons que les *ombrages de saint Bernard* étaient parfaitement légitimes ; et si quelque doute avait pu jusqu'à présent planer encore sur ce point d'histoire, nous nous flatterions de l'avoir dissipé par notre Étude, dont les conclusions particulières se trouveront formulées dans les propositions suivantes :

CONCLUSIONS HISTORIQUES

I

C'est dans l'éducation première d'Abélard ou plutôt dans son défaut de science théologique qu'il faut chercher le principe de ses erreurs.

II

Son orgueil enflammé par les succès et son caractère aigri par le malheur lui attirèrent des contradictions. Mais c'est à tort qu'il considérait déjà, dès l'année 1125, saint Bernard comme un adversaire.

III

Saint Bernard était demeuré étranger au mouvement des écoles. Il ne connut la doc-

trine d'Abélard et n'intervint dans les questions soulevées par lui que sur le rapport de Guillaume de Saint-Thierry.

IV

Les écrits et la conduite d'Abélard le déterminèrent à sévir rigoureusement contre lui. Les actes et les décisions du concile de Sens et d'Innocent II, qui sont dus, en grande partie, à son influence, sont parfaitement justifiés par les provocations et les tergiversations d'Abélard.

CONCLUSIONS SUR LA DOCTRINE D'ABÉLARD

I

Abélard ne possède pas une notion exacte de l'objet de la foi. De là ses malheureuses tentatives d'explication des mystères, en particulier du mystère de la Trinité. De là aussi sa théorie erronée sur la science théologique des philosophes grecs, de Platon en particulier.

II

Abélard ne possède pas une idée exacte du *surnaturel*. De là ses erreurs pélagiennes sur la nature de la *Grâce*, sur le péché originel, sur les vertus des païens.

CONCLUSIONS

SUR LA MÉTHODE D'ABÉLARD

I

Abélard a donné une définition de la Foi, ambiguë et défectueuse à plusieurs égards. Il mérite surtout le reproche de n'avoir pas mis suffisamment en lumière ce qu'il entendait par l'objet matériel et par l'objet formel (ou motif) de la Foi.

II

Abélard n'a pas compris toute l'importance de la dogmatique positive. C'est à tort qu'il combat cette méthode en la personne d'Anselme de Laon et de ses autres représentants.

III

Abélard a contribué à mettre en honneur la dogmatique spéculative; mais, en refusant de marcher sur les traces de saint Anselme du Bec et de se contenter des explications analogiques du dogme, en voulant faire jouer à la raison, même aidée de la Foi, un rôle dont elle est incapable, et tenter, par le moyen de la dialectique, une démonstration réelle et positive des mystères, il a failli arrêter dès son point de départ, le mouvement scientifique qui a pris naissance au XI[e] siècle.

IV

Abélard n'est pas, à proprement parler, un rationaliste. Du moins, ses principes diffèrent essentiellement de ceux des rationalistes modernes. Lorsque ceux-ci s'occupent du dogme, c'est pour le trouver en désaccord avec la raison. Ils se posent la question : *Quomodo non sit?* ils nient *à priori* le surnaturel. Abélard se pose au contraire la question suivante : *Quomodo sit?* Comment tel dogme peut-il se concilier avec la raison? Dans ses spéculations, il s'égare même quelquefois jusqu'au mysticisme exagéré. Mais si un mot pouvait caractériser sa méthode, en ce qu'elle eut de sain et de légitime, ce serait celui de *Scolastique*.

Tel nous apparaît Abélard. Le portrait que nous avons tracé de cette figure originale ne répond peut-être pas à l'idée qu'on s'en forme ordinairement. Ceux qui professent pour tous les novateurs une admiration préconçue, ou qui ne jugent leurs œuvres qu'à travers le prisme d'une imagination ondoyante et d'une critique peu ferme sur les principes, ont vu dans Abélard un libérateur de l'esprit humain, et dans ses tentatives un progrès pour la philosophie. D'autres, entraînés par des préventions contraires, ont jugé l'œuvre d'Abélard par la

condamnation qui frappa ses erreurs, et n'ont voulu voir en lui qu'un hérétique obstiné. Ces éloges ou ces blâmes nous paraissent également exagérés. Le disciple de Guillaume de Champeaux, le maître de Jean de Salisbury et de Pierre Lombard ne mérite « ni cet excès d'honneur ni cette indignité. »

La place qu'occupe Abélard dans l'histoire du développement de l'esprit humain est facile à déterminer. Ce fut un professeur de génie. Le mouvement qu'il a imprimé aux études s'est fait sentir et s'est accru encore longtemps après lui. Nous l'avons déjà dit, nul, à part Origène, n'a exercé sur ses disciples une si grande puissance de séduction, nul n'a provoqué un plus grand amour de la science ; et, à cet égard, nul n'est mieux fait que lui pour se concilier l'estime et l'admiration de nos contemporains.

Mais, cette part faite à sa gloire, il faut bien reconnaître que son enseignement était plus brillant que solide ; et que ses principes mal assurés, sa méthode mal définie ont plutôt retardé qu'accéléré le progrès de la véritable science. Ses admirateurs ont rendu service à l'histoire en tirant ses ouvrages de l'oubli, et en appelant sur sa doctrine l'attention de la critique ; mais ils se sont trompés, s'ils ont cru par ce moyen servir sa réputation. La gloire

d'Abélard ne gagne rien à cette exhumation tardive. Et si ses écrits étaient les seuls témoins de son œuvre, si sa soumission édifiante à l'Église et sa sainte mort n'eussent couronné et honoré sa vie, on douterait si l'illustre novateur, avec tout son esprit, fût autre chose qu'un sophiste.

La présente thèse sera, avec l'aide de Dieu, soutenue devant la Faculté de Théologie de Rouen, par Florent-Zéphyr-Elphège Vacandard, licencié en Théologie.

Le doyen de la Faculté

Delalonde, *ch. hon.*

Lu et examiné,

Rouen, le 14 juin 1881.

Permis d'imprimer,

Le Recteur,

L. Liard.

TABLE

PREMIÈRE PARTIE

I. — OCCASION DU CONCILE DE SENS
ANTÉCÉDENTS D'ABÉLARD ET DE SAINT BERNARD

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — LA DOCTRINE

I

TRINITÉ

II

CRÉATION, RÉDEMPTION, SANCTIFICATION

1° *Création.*

Péché actuel. Selon Abélard, il consiste dans le mépris. Par suite, Abélard nie plus ou moins catégoriquement : 1° le péché de plaisir ou de concupiscence ; 2° le péché d'infirmité ; 3° le péché d'ignorance ; 4° le péché d'action. Il aboutit à une morale relâchée voisine du Quiétisme. Selon l'enseignement des théologiens, en dehors des péchés de mépris : 1° il a des péchés d'infirmité ; 2° le plaisir ou la concupiscence est à certains égards *malitiæ malum* ; 3° plus probablement certaines œuvres considérées *in se* peuvent être dites mauvaises ; 4° il y a des péchés d'ignorance vincibles.

Art. II. — *Causes* de la justification. Nous avons vu la cause méritoire, qui est Jésus-Christ. Étudions : 1° la *cause formelle* ou la charité ; 2° la *cause efficiente* ou la grâce et le libre arbitre ; 3° la *cause instrumentale* ou les sacrements.

Cause formelle de la justification. Double défaut de la théorie d'Abélard : 1° Il oublie le caractère surnaturel de la vraie charité. 2° Il proclame l'amour pur comme seul véritable amour, et rejette l'amour de concupiscence. Réfutation par Hugues de Saint-Victor et par saint Bernard. La doctrine d'Abélard tend au Quiétisme. (Note sur la théorie de la justification par saint Bernard.)

Cause efficiente, ou le libre arbitre et la grâce. 1° Définition du libre arbitre. Distinction de *l'essence* et de la *puissance* du libre arbitre. 2° Le libre arbitre et le péché originel, selon saint Bernard et Abélard. 3° Le libre arbitre et la grâce. Définition de la grâce par Abélard. Défaut de sa théorie sur le caractère intérieur et surnaturel de la grâce. Son erreur sur la nécessité et le caractère de la grâce prévenante. Enseignement catholique sur la coopération du libre arbitre et de la grâce, formulé par saint Bernard dans son traité *de Gratia et libero Arbitrio.*

Cause instrumentale ou les sacrements. 1° Inexac-

CHAPITRE II. — LA MÉTHODE

PARIS. — IMP. DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL
51, RUE DE LILLE, 51.



